

Philos.
IV
93

~~100~~ 37

Vol. 688

150

S. THOMAE AQUINATIS

TRACTATUS

DE HOMINE

AD USUM STUDIOSAE JUVENTUTIS

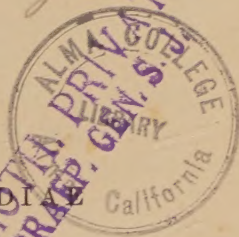
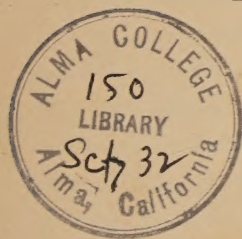
ACCOMMODATUS

STUDIO, B. A. SCHIFFINI, Soc. JESU.

IN COLLEGIO WOODSTOCKIANO

DOGM. THEOL. COMP. ET ETHIC. LECTORIS

"Providete, ut sapientia S. Thomae ex ipsis ejus fontibus hauriatur."
 —Ex Encyclica SS. P. LEONIS XIII. "Aeterni Patris."



WOODSTOCK MARYLAND

EX TYPIS COLLEGII

1882.

Philos IV - 93.

7828

IMPRIMATUR

JACOBUS GIBBONS

Archiep. Baltimorensis.

Die 22 Martii 1882.

LECTORI STUDIOSO.

Ingenti sane lætitia gratique animi sensu immortalem SS. Pontificis Leonis XIII., feliciter regnantis, Encyclicam "*Æterni Patris*" excepi-
mus, eamque peropportune advenisse nobis visum est ad animos nostros
erigendos et confirmandos, ut in ea, quam vel ab hujus Woodstockiani
Collegii incunabulis, in studiis nostris inieramus, semita, novo addito
per verba Supremi Pastoris stimulo, alacrius atque tutius prosequere-
mur. Omnes namque norunt S. Thomæ doctrinam in hoc collegio sem-
per in maximo pretio habitam fuisse, in ejusque magisterio et auctori-
tate Lectorum auditorumque nostrorum animos miro quodam consensu
constanter conquievisse. Sodales enim nostri, a patria sua extorres, et
ad docendam S. Theologiam et philosophiam huc missi, quum primum,
anno Dni. 1869, in hoc collegium quod tunc a solo excitatum erat, per-
venerunt, memores gravis sibi demandati muneris eorumque quæ a
nostris Lectoribus Constitutiones Societatis nostræ exigunt, et longa
jamdiu vicissitudinum experientia edocti, nihil in istis disciplinis inve-
niri tutius solidiusque quam quæ S. Doctor mirabili sapientia tradit, in
hoc unice, collatis viribus, incubuere animo, ut quemadmodum in Theo-
logia Scholastica vestigiis S. Thomæ insisterent, ita, pariter in rebus
philosophicis doctrinam S. Thomæ sincere fideliterque discipulis expli-
carent, ut hi jam ab exordiis, erga illum optime affecti, possent postea,
philosophiæ emenso curriculo, S. Thomam, suum magistrum, in Theo-
logia agnoscere 'illumque tamquam proprium doctorem habere.'*

Quanta patientia et longanimitate id perfecerint Lectores nostri,
quantaque alacritate ac profectu impulsui a magistris accepto obsecun-

darint scholastici nostri, testantur libri, qui præleguntur in schola,* theologici tractatus jam in lucem editi et publici juris facti,† varia opuscula philosophica doctrinam S. Thomæ circa quæstiones magni momenti continentia et typis mandata pro privato usu nostrorum scholasticorum,‡ nec non theses, quæ sive pro privatis et publicis concertationibus, sive pro examine sub finem cujusque anni a Scholasticis subeundo, hucusque traditæ sunt. Neque mediocris solatii nobis fuit Pontificium Breve, PP. C. Mazzella et Æ. M. de Augustinis, hujus Collegii Theologiæ Lectoribus, die 27. Sept. 1879. datum, in quo SS. D. N. Leo PP. XIII. benignissime accipiens Theologicas prælectiones ab illis editas, “in scholis nostris doctrinam S. Thomæ florere fuisse sibi nunciatum non sine magna animi sui lætitia” significabat.

Nunc autem, cum SS. Pontifex potenti sua voce mentes nostras ad S. Thomæ magisterium revocarit, nihilque ‘sibi antiquius et optabilius fore declararit, quam ut sapientiæ rivi purissimi ex Angelico Doctore jugi et prædivite vena dimanantes studiosæ juventuti late copioseque præbeantur’; id, quod jam multos abhinc annos ceperam consilii, qua majori poteram diligentia, exequutioni mandare conatus sum: quæstiones, nimirum, omnes animæ humanæ ejusque facultatum operationumque naturam respicientes, quæ in variis S. Doctoris voluminibus huc illuc sparse inveniuntur, in unum veluti corpus colligere, apte ad invicem disponere, eoque donare ordine, quo simul et integritas methodi, qua a S. Doctore traduntur, quoad ejus fieri poterat, servaretur, et utilitati discipulorum, eorum præsertim e Societate nostra, qui in tertio philosophiæ anno versantur, sine temporis dispendio, aut claritatis vel ordinis jactura conspuleretur. Omnium namque sapientissimorum virorum hæc una semper extitit vox, hæc sententia: omnes propemodum quæstiones philosophicas in homine, veluti in suo centro, colligari, eas-

* M. Liberatore, S. J., *Institutiones Philosophicæ*.

† C. Mazzella, S. J., *De Deo Creante*, et *De Gratia*.—Æ. M. de Augustinis, S. J., *De Re Sacramentaria*.

‡ Opusculum continens doctrinam S. Thomæ *De Unione Animæ humanæ cum corpore: De Immortalitate animæ humanæ*. Opusculum continens S. Doctoris doctrinam *De Cognitione quam de Deo habemus in hac vita; De Libero Arbitrio; de Principio Individuationis*—Studio B. A. S., S. J.—S. Thomæ Aquinatis *Summa Logica*, studio A. M. Valente, S. J.—*Institutiones Logicæ Generalis* B. A. S., S. J.

que omnes apte intelligi et enodari, simul ac de homine constiterit, quid sit, unde veniat, quo destinetur, quibus instruatur facultatibus, quomodo operetur: atque de his omnibus neminem melius, profundius clariusque, quam Angelicum Doctorem disseruisse non ambigitur.—Atqui hæc S. Thomæ doctrina tunc salutares atque optabiles fructus in addiscentium animis paritura est, quum non per frustula, ut ita dicam, discerpta, sed ea proponatur integritate atque ordine, quo a S. Doctore traditur. Neminem quippe inficiatum iri arbitror S. Doctorem cum in cæteris philosophicis disquisitionibus, tum vel potissimum in anthropologicis et ideologicis quæstionibus enucleandis, talem adhibuisse methodum, qua nulla alia excogitari queat et ad docendum aptior et ad discendum opportunior. In eo enim, ut SS. Pontificis verbis utar, “neque copiosa quæstionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima procedendi ratio, neque principiorum firmitas aut argumentorum robur, neque dicendi perspicuitas aut proprietas, neque abstrusa quæque explicandi facilitas” desideratur.—Hanc qui tenent in docendo viam, a recto veritatis tramite non deflectent, modumque invenient, quo cum veritatis osoribus confligendum sit, atque illuc tuto pervenient, quo magistris contendendum est: ipsi profecto *scient*, atque sibi commissos alumnos *scire* facient. Hanc me identidem adhibuisse methodum, per quatuordecim jam annos, quibus in philosophia docenda, ex obedientia distineor, et alumnos non parum exinde emolumenti hausisse, ingenue fateor. At vero, oblata mihi illam sequendi meliori opportunitate, quum, nimirum, contigerit triennalem philosophiæ cursum discipulis meis ex integro tradere, S. Thomæ methodo in Metaphysica potissimum et Morali explicanda, fidenter et perpetuo institi. Nec me facti pœnitet. Quum enim hi, quatuor abhinc annis, in tertio philosophiæ stadio versarentur, ac S. Doctorem tam sapienter, perspicue atque ordinate de Deo, de homine deque actibus humanis eorumque principiis disserentem perspicerent, et quod a multis de S. Doctoris præ cæteris excellentia dictitari solet, experimento ipsi suo comprobarent, adeo vehementer erga S. Doctorem afficiebantur animo, ut jam nullum pene alium, præter illum, magistrum agnoscere neque aliis quam illius immortalibus voluminibus uti vellent.

Tractatum itaque *De Homine* qualem meis discipulis, quatuor abhinc annis explicavi, nunc primum prælo commissum, tibi exhibeo, studiosè Lector. Utinam et alios duos tractatus, quibus S. Doctoris Theologia naturalis et Ethica contineretur, exhibere per tempus liceret!—In eo sapientiam S. Doctoris ex ipsius fontibus unice haustam invenies: ubique S. Thomam docentem et suam vel melius Veritatis doctrinam explicantem perspicies. Quæ in textu reperiuntur, si unam quæstionem *de Causa Finali* excipias, ex *Summa Theologica* deprompta sunt et eo ferme ordine quo in *Summa* extant, proponuntur, quemadmodum ex Indice Generali huic tractatui apposito comperire poteris. In adnotationibus, multa collegi ex variis libris S. Thomæ, ac præcipue ex *Quæstionibus Disputatis*, quæ ad eorum, quæ in *Summa* concise traduntur, meliorem intelligentiam facerent: quæ vero in variis *Summæ* quæstionibus præsupponuntur, ea initio ipsarum proposui, diversis tamen typis, ut nihil vel doctrinæ complemento vel ordini tractationis obsesset. Si qua erat quæstio, quæ uberiorem exigeret explicationem, eam ad *Appendices* retuli. In hujus operis confectione emendatiora S. Doctoris exemplaria sequutus, nulli studio aut labori peperci, ut singula nitide, ordinate et fideliter exhiberentur. Quævis pars suam specialem *Synopsim* adnexam habet, qua unico veluti conspectu introspicias et ordinatam articulorum seriem et mirabilem conclusionum principiorumque ex quibus ipsæ deducuntur, connexionem. In fine duo prostant indices, quorum alter generalis, quæstionum articulorumque ordinem; alter specialis, adnotationum et appendicum materiam exhibet.

Omnia igitur præstita sunt, studiosè Lector, ut certa et tuta tibi pateat via ad teipsum sapienter internoscendum. Utere hoc opere, pari qua confectum est diligentia, neque illud habeas velim ad instar cujusdam *Lexici*: non equidem in hunc finem tot labores suscepti sunt; nec quidquam tibi proficerent. Si non in schola illud sequi atque explicari contigerit, privato saltem studio illud attente et ordinate perlegas et singula quo proponuntur ordine mediteris obsecro: nam non per saltus, ut ita loquar, sed lento constanti atque ordinato gressu in via veritatis incedendum est. Sic faciliter ac tuto scientiæ metam attinges. Quod quidem si de cujusvis rei notitia scientifica acquirenda verum est,

id præcipue quum de natura hominis scrutanda agitur, locum habet. Omnes enim quotquot, hac nostra præsertim ætate, de homine disserere aggressi sunt, et methodum analytico-syntheticam rejicientes, hominis naturam vel a priori dumtaxat, vel tantum a posteriori determinare susceperunt, hominem confictum vel dimidiatum, non autem qualem Natura sapientum considerationi substernit, nobis exhibuere. Porro non intellecta hominis natura, ac proinde principio ipso demonstrationis deficiente, mirandum profecto non est, si eorum libri innumeris scateant erroribus, qui recentiorum sapientiam adeo decantatam misere commaculant.

Quamobrem, si sapias, amice Lector, Doctorem Angelicum magistrum sequere in hac *de Homine* tractatione, quam nocturna versare debes manu, versare diurna: et si quidpiam in ea proficias, firmiter statue apud temetipsum S. Thomam in cæteris philosophicis rebus, ac postmodum in scholastica Theologia tamquam tuum ducem et præcipuum doctorem perpetuo habere. Commenda me DEO O. M. Vale.

Die Festo S. Thomæ, 1882.

B. A. SCHIFFINI, S. J.

DOCUMENTA.

EX EPIST. ENCYC. SS. P. LEONIS XIII. "ÆTERNI PATRIS."

"Nos . . .," inquit SS. Pontifex, "dum edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum; Vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixe hortamur, ut ad catholicæ fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum, auream S. Thomæ sapientiam restituatis et quam latissime propagetis. Sapientiam S. Thomæ dicimus: si quid enim est a doctoribus Scholasticis vel nimia subtilitate quæsitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris ævi doctrinis minus cohærens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est ætati nostræ ad imitandum proponi. Cæterum, doctrinam Thomæ Aquinatis studeant magistri, a Vobis intelligenter lecti, in discipulorum animos insinuare; ejusque præ cæteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant. Eamdem academix a Vobis institutæ aut instituendæ illustrent ac tueantur, et ad grassantium errorum refutationem adhibeant. Ne autem supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur, providete ut sapientia Thomæ ex ipsis ejus fontibus hauriatur, aut saltem ex his rivis, quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est: sed ab his, qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, adolescentium animos arcendos curate."

Expresse declaramus, ad uniformitatem et securitatem philosophicæ institutionis, coram Deo Domino nostro id nobis necessarium visum esse, ut in iis præsertim quæstionibus philosophicis, quæ cum theologicis connexæ sunt, Lectores et Scriptores nostri, quod Institutum non uno in loco præcipit, vestigia Angelici Doctoris S. Thomæ, exemplo et ductu eorum, qui omni tempore his studiis in Societate maxime floruerunt, consecentur.—*Adm. R. P. Beckx.*—*Ord. pro trien. phil. stud.*, 1858.

TRACTATUS

DE HOMINE

Ad philosophum æque ac ad theologum spectat considerare hominem, ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem, quam habet corpus ad animam. De homine sic considerato tria perpendi possunt, anima sc., potentiæ, operationes. His enim tribus tota doctrina philosophica, quam S. Thomas tradit de homine (præsertim in *Summa Theologica*, 1. p. qq. 75–91, et 1. 2. qq. 8–17.), continetur. Quocirca in tres partes præsens tractatus dispescitur, quarum prima erit de *Anima humana*, secunda de *Potentiis*, tertia de *Operationibus*.

PARS PRIMA

DE ANIMA HUMANA

Agendum est *primo* de Natura Animæ humanæ: *deinde* de Causis ipsius.

“Circa *primum* occurrit duplex consideratio: *prima* est de ipsa anima secundum se; *secunda*, de unione ejus ad corpus.”

QUÆSTIO I

De Natura Animæ humanæ secundum se consideratæ.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 75).

Queruntur septem.

- 1.—UTRUM ANIMA SIT CORPUS.
- 2.—UTRUM ANIMA HUMANA SIT ALIQUID SUBSISTENS.
- 3.—UTRUM ANIMÆ BRUTORUM SINT SUBSISTENTES.
- 4.—UTRUM ANIMA SIT HOMO, VEL MAGIS HOMO SIT ALIQUID COMPOSITUM EX ANIMA ET CORPORE.
- 5.—UTRUM SIT COMPOSITA EX MATERIA ET FORMA.
- 6.—UTRUM ANIMA HUMANA SIT INCORRUPTIBILIS.
- 7.—UTRUM ANIMA HUMANA SIT EJUSDEM SPECIEI CUM ANGELO.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Anima sit corpus.

1. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod anima sit corpus.

Primo.—Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum : tum quia videtur quod nihil possit movere, nisi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum, non calefacit ; tum quia si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum, et eodem modo se habentem ; ut probatur in 8. Phys. (a text. 43. deinceps), quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

Secundo.—Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

Tertio.—Præterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

2. *Sed contra* est quod Augustinus dicit, 6. de Trinit., (c. 6. circa med.), quod anima simplex dicitur, respectu corporis, "*quia mole non diffunditur per spatium loci.*"

CONCLUSIO.—*Anima, utpote primum principium vitæ in his, quæ apud nos vivunt, non corpus est sed corporis actus.*

3. *Respondeo*—dicendum, quod ad inquirendum de natura animæ oportet præsupponere, quod anima dicitur esse

primum principium vitæ in his quæ apud nos vivunt; animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus.*

Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse: et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant.

Hujus autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis; et idem esset dicendum de aliis animæ instrumentis. Sed primum principium vitæ dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali; tamen non potest esse primum principium vitæ aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitæ, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitæ. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitæ, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur, quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus; sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

4. *Ad primum* ergo dicendum, quod cum omne quod movetur, ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quod non omne movens mo-

* Cf. 1. p. Q. 18. a. 1.

vetur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, in quantum facit ipsum esse in actu. Sed, sicut ostenditur in 8. Phys. (loc. cit. in arg.), est quoddam movens penitus immobile, quod nec per se, nec per accidens movetur; et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens quod non movetur per se, sed movetur per accidens, et propter hoc non movet motum semper uniformem; et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne movens movetur, et quod anima per se movetur, et est corpus.

Ad secundum dicendum, quod non est necessarium quod similitudo rei cognitæ sit actu in natura cognoscentis; sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia, et postea in actu, oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum; sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animæ sit similitudo rerum corporearum in actu, sed quod sit in potentia ad hujusmodi similitudines. Sed quia antiqui naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret omnia corpora; et quod esset composita ex principiis omnium corporum.

Ad tertium dicendum, quod est duplex contactus, quantitatis et virtutis. Primo modo corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo corpus potest tangi a re incorporea, quæ movet corpus.

Cf. S. Thomam (II. *con. Gen.*, cc. 55. 80.—in II. *De Anima*, lec. 1.)

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum anima humana sit aliquid subsistens.

5. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens.

Primo.—Quod enim est subsistens, dicitur *hoc aliquid*. Anima autem non est *hoc aliquid*, sed compositum ex anima et corpore [est *hoc aliquid*]. Ergo anima non est aliquid subsistens.

Secundo.—Præterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari; quia, ut dicitur in 1. de Anima (text. 64.), “*dicere animam sentire, aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere, vel ædificare.*” Ergo anima non est aliquid subsistens.

Tertio.—Præterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua ejus operatio sine corpore. Sed nulla est ejus operatio sine corpore, nec etiam intelligere; quia non contingit intelligere sine phantasmate; phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

6. *Sed contra* est quod Augustinus dicit (10. de Trinit., cap. 7, parum a med.): “*Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream; videt eos, qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adjungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam,*” scilicet corporum phantasias. Natura ergo mentis humanæ non solum est incorporea, sed etiam est substantia, scilicet aliquid subsistens.

CONCLUSIO.—“*Eo modo aliquid operatur, quo est.*” Quum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habeat operationem per se, cui non communicat corpus : (potest namque homo per intellectum cognoscere naturas omnium corporum) : consequens est, hujus operationis radicale principium, animam sc: humanam, esse aliquid incorporeum et subsistens.

7. *Respondeo*—dicendum, quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens.

Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura ; quia illud, quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum ; sicut videmus quod lingua infirmi, quæ infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus ; et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum ; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur.

Ipsam igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit ; non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est ; propter

quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quæ dicitur intellectus, vel mens,* esse aliquid incorporeum et subsistens.

8. *Ad primum* ergo dicendum, quod *hoc aliquid* potest accipi dupliciter, uno modo pro quocumque subsistente : alio modo pro subsistente completo in natura alicujus speciei. Primo modo excludit inhærentiam accidentis, et formæ materialis. Secundo modo excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici *hoc aliquid* primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur cum anima humana sit pars speciei humanæ, potest dici *hoc aliquid* primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo ; sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid*.

Ad secundum dicendum, quod verba illa Aristoteles dicit, non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri, ut patet ex iis quæ ibi præmittit.

Vel dicendum, quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid, si non sit inhærens, ut accidens, vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est prædicto modo inhærens, neque est pars ; secundum quem modum, oculus aut manus non posset dici per se subsistens, et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes ; dicimus enim quod homo videt per oculum, et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit, proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt ; sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam.

Ad tertium dicendum, quod corpus requiritur ad actio-

* Cf. Quæst. Disp. *De Mente*, a. 1.

nem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti; phantasma enim comparatur ad intellectum, sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removel intellectum esse subsistentem; alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

Cf. S. Thomam (II. con. Gen. cc. 49. 50. 51.—De Potentiâ, Q. 3. a. 8. ad 7.; a. 9.; a. 2.—De Anima, a. 1.—ad Rom. 5. lect. 3.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum animæ brutorum animalium sint subsistentes.

9. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod animæ brutorum animalium sint subsistentes.

Primo.—Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est (art. præc.) Ergo et animæ aliorum animalium sunt subsistentes.

Secundo.—Præterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animæ autem brutorum animalium sunt sensitivæ. Ergo sunt subsistentes pari ratione qua et anima hominis, quæ est intellectiva.

Tertio.—Præterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo brutorum habet aliquam operationem sine corpore.

10. *Sed contra* est quod dicitur in lib. de Eccl. Dogmat., (cap. 16. et 17.): "*Solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium vero animæ non sunt substantivæ.*"

CONCLUSIO.—*Omnis operatio animæ sensitivæ est conjuncti. Quum igitur animæ brutorum animalium per se minime operentur, subsistentes non sunt: "similiter enim unumquodque habet esse et operationem."*

11. *Respondeo*—dicendum, quod antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum; et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est (qu. 50. art. 1.).

Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quod sicut intelligere, ita et sentire convenit animæ secundum seipsam; et ex hoc sequebatur quod etiam animæ brutorum animalium sint subsistentes.

Sed Aristoteles, lib. 1. de Anima (text. 66.), et lib. 3. (text. 6. et 7.), posuit quod solum intelligere inter opera animæ sine organo corporeo exercetur. Sentire vero et consequentes operationes animæ sensitivæ manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est, quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam; sed omnis operatio sensitivæ animæ est conjuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animæ brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes: similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

12. *Ad primum* ergo dicendum, quod homo etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt. Differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formæ. Nec oportet quod omnis differentia formæ faciat generis diversitatem.

Ad secundum dicendum, quod sensitivum quodammodo se habet ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia, in quantum scilicet utrumque est in potentia ad sua objecta. Sed quodam modo dissimiliter se habent, in quantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione. Unde excellentia sensibilibus corrumpit sensum; quod in intellectu non contingit. Nam intellectus, intelligens ma-

xima intelligibilium, magis potest postmodum intelligere minora. Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata præparentur.

Ad tertium dicendum, quod vis motiva est duplex. Una, quæ imperat motum, scilicet appetitiva; et hujus operatio in anima sensitiva non est sine corpore; sed ira et gaudium, et hujusmodi passionες, sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quem membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cujus actus non est movere, sed moveri. Unde patet, quod movere non est actus animæ sensitivæ sine corpore.

Cf. S. Thomam (II. *con. Gen.*, cc. 80. 82.—IV. *con. Gen.*, c. 39.)

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum anima sit homo.

13. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod anima sit homo.

Primo.—Dicitur enim (2. ad Cor. 4. 16.): “*Licet is qui foris est, noster homo, corrumpatur; tamen is qui intus est, renovatur de die in diem.*” Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

Secundo.—Præterea, anima humana est substantia quædam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis; ergo est hypostasis, vel persona; sed non nisi humana. Ergo anima est homo; nam persona humana est homo.

14. *Sed contra* est quod Augustinus (19. de Civ. Dei, c. 3.), commendat Varronem, quod hominem nec animam solum, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur.

CONCLUSIO.—*Cum illud tantum sit homo, quod operatur omnes hominis operationes ; anima vero sola sine corpore non operetur sensitivas ; manifestum est, hominem non esse animam tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore.*

15. *Respondeo*—dicendum, quod animam esse hominem dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod homo sit anima, sed hic homo non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, puta Socrates. Quod ideo dico, quia quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei ; materiam vero esse partem individui, et non speciei.

Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus ; non quidem materia signata, quæ est principium individuationis, sed materia communis. Sicut enim de ratione hujus hominis est quod sit ex hac anima, et his carnibus, et his ossibus ; ita de ratione hominis est quod sit ex anima, et carnibus, et ossibus ; oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum.

Alio vero modo potest intelligi sic quod etiam hæc anima sit hic homo ; et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animæ sensitivæ operatio esset ejus propria sine corpore : quia omnes operationes quæ attribuuntur homini, convenirent soli animæ. Illud autem est unaquæque res quod operatur operationes illius rei ; unde illud est homo quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem (art. præc.), quod sentire non est operatio animæ tantum. Cum igitur sentire sit quædam operatio hominis, licet non propria ; manifestum est, quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore.

Plato vero ponens sentire esse proprium animæ, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore.

16. *Ad primum* ergo dicendum, quod secundum Philosophum, in 9. Ethic. (cap. 8. a med.), illud potissime videtur esse unumquodque quod est principale in ipso; sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo; aliquando quidem pars intellectiva secundum rei veritatem, quæ dicitur homo interior; aliquando vero pars sensitiva cum corpore secundum æstimationem quorundam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur homo exterior.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quæ habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis, vel persona; et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanæ.*

Cf. S. Thomam (II *con. Gen.* c. 56.—*De Pot.*, Q. 5. a. 10.—III. *Dist.* 5. Q. 3. a. 2.: *Dist.* 22. Q. 1. a. 1.)

ARTICULUS QUINTUS.

Utrum anima sit composita ex materia et forma.

17. *Ad quintum* sic proceditur.—Videtur quod anima sit composita ex materia et forma.

Primo.—Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quæcumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cujus participationem omnia sunt et bona, et entia, et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii, in lib. de div. Nom. (cap. 5. lect. 2). Ergo quæcumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana

* Cf. 1. p. q. 29. a. 1.

sit quodam modo in potentia (quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia), videtur quod anima humana participet materiam primam, tanquam partem sui.

Secundo.—Præterea, in quocunque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiæ, quæ sunt subijci et transmutari; subijcitur enim scientiæ et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

Tertio.—Præterea, illa quæ non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in 8. Metaph. (text. 16.). Sed anima habet causam sui esse, quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam.

Quarto.—Præterea, quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

18. *Sed contra* est quod Augustinus probat in 7. super Gen. ad litt. (cap. 6. 7. et 8.), quod anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spiritali.

CONCLUSIO.—*Cum de ratione animæ, prout in communi consideratur, sit esse formam corporis: prout vero in speciali, in quantum sc: est intellectiva, esse cognoscitivam formarum absolutarum, sive universalium; impossibile est animam humanam componi ex materia et forma.*

19. *Respondeo*—dicendum, quod anima non habet materiam; et hoc potest considerari dupliciter.—Primo quidem ex ratione animæ in communi. Est enim de ratione animæ quod sit forma alicujus corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars ejus sit materia; si dicatur materia aliquod ens in potentia tan-

tum : quia forma, in quantum forma, est actus ; id autem, quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus ; cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa.* Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam ; et illam materiam, cujus primo est actus, dicemus esse primum animatum.

Secundo specialiter ex ratione humanæ animæ, in quantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta, puta lapidem, in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formæ rerum reciperentur in ea ut individuales ; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quæ recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva et omnis intellectualis substantia, cognoscens formas absolute, caret compositione formæ et materiæ.

20. *Ad primum* ergo dicendum, quod primus actus est universale principium omnium actuum ; quia est infinitum virtualiter, in se omnia præhabens, ut dicit Dionysius, loc. cit. in arg. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito, et sunt quædam participationes ejus, sunt diversi.

* Mirum est extitisse quemdam, qui de mente S. Thomæ in hac re dubitaverit ! Cf. Palmieri *Cosmol. thesis* 21.

Unde non potest esse potentia una quæ recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos; alioquin potentia receptiva adæquaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva a potentia receptiva materiæ primæ, ut patet ex diversitate receptorum; nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma.*

Ad secundum dicendum, quod subijci et transmutari convenit materiæ, secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus, et alia potentia materiæ primæ; ita est alia ratio subijciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subijcitur scientiæ et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

Ad tertium dicendum, quod forma est causa essendi materiæ, et agens; unde agens, in quantum reducit materiam in actum formæ transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba præmissa Philosophus concludit, quod "*in his quæ sunt composita ex materia et forma, nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum; quæcumque vero non habent materiam, omnia simpliciter entia sunt ipsum quid.*"

Ad quartum dicendum, quod omne participatum comparatur ad participans ut actus ejus; quæcumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse; quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius (5. cap. de divin. Nom., lect. 2.). Esse autem participatum finitur ad

* Cf. Qq. Dd. *De Spir. Creat.*, a. 1.

capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex *quo est*, et *quod est*; ipsum enim esse est quo aliquid est.

Cf. S. Thomam (II. con. Gen., c. 49.—*Quol.* 3., Q. 8. a. 1.—*De Anima* a. 6.—*De Spir. Creat.* a. 1.)

ARTICULUS SEXTUS.

Utrum anima humana sit incorruptibilis.

21. *Ad sextum* sic proceditur.—Videtur quod anima humana sit corruptibilis.

Primo.—Quorum enim est simile principium, et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et jumentorum, quia de terra facta sunt; similis est etiam vitæ processus in utrisque, quia "*similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius*," ut dicitur (Eccles. 3. 19.). Ergo, ut ibidem concluditur, "*unus est interitus hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio*." Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

Secundo.—Præterea, omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum; quia finis debet respondere principio. Sed, sicut dicitur (Sap. 2. 2.) "*ex nihilo nati sumus*;" quod verum est non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo, ut ibidem concluditur, "*post hoc erimus, tanquam non fuerimus*," etiam secundum animam.

Tertio.—Præterea, nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animæ, quæ est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore; nihil enim sine phantasmate intelligit anima; phantasma autem non

est sine corpore, ut dicitur in 2. de Anima (text. 160.). Ergo anima non potest remanere, destructo corpore.

22. *Sed contra* est quod Dionysius dicit (4. cap. de div. Nom., lect. 1.), quod animæ humanæ "*habent ex bonitate divina quod sint intellectuales, et quod habeant substantialem vitam inconsumptibilem.*"

CONCLUSIO.—*Anima humana est forma per se subsistens, expers omnis contrarietatis: nequit proinde corrumpi per se, vel per accidens.*

23. *Respondeo*—dicendum, quod necesse est dicere, animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem.

Dupliciter enim aliquid corrumpitur: uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, id est aliquo generato, vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur, et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari, vel corrumpi nisi per se. Quæ vero non subsistunt, ut accidentia et formæ materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem supra (artic. 3. hujus qu.), quod animæ brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animæ brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur.—Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formæ, quæ est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse

in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa; unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.

Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio, nisi ubi invenitur contrarietas; generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt. Unde corpora cœlestia, quia non habent materiam contrarietati subjectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas; recipit enim secundum modum sui esse. Ea vero, quæ in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis.

Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

24. *Ad primum* ergo dicendum, quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur (Sapient. 2.). Quod ergo dicitur quod homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus; similiter enim de terra facta sunt omnia animalia; non autem quantum ad animam. Nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima

vero humana a Deo, et ad hoc significandum dicitur (Genes. 1.) quantum ad alia animalia: “*Producat terra animam viventem.*” Quantum vero ad hominem dicitur, quod “*inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.*” Et ideo concluditur (Eccles. ult. 7.): “*Revertatur pulvis in terram suam, unde erat; et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.*” Similiter processus vitæ est similis quantum ad corpus; ad quod pertinet quod dicitur (Eccles. 3. 19.): “*Similiter spirant omnia;*” et (Sapient. 2. 2.): “*Fumus et flatus est in naribus nostris,*” etc. Sed non est similis processus quantum ad animam; quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur (Eccles. 3. 19.): “*Nihil habet homo jumento amplius.*” Et ideo similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

Ad secundum dicendum, quod sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quod inest ei potentia ad non esse.

Ad tertium dicendum, quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animæ, secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi similem aliis substantiis a corpore separatis, ut infra melius patebit (qu. 89. art. 1.)

Cf. S. Thomam (II. con. Gen. cc. 55. 79. 80. 81. 82.;—De Anima, a. 14.—
Quol. 10. Q. 3. a. 6.—2. Dist. 19. a. 1.)

ARTICULUS SEPTIMUS.

Utrum anima et Angelus sint unius speciei.

25. *Ad septimum* sic proceditur.—Videtur quod anima et Angelus sint unius speciei.

Primo.—Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suæ speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animæ et Angeli, scilicet beatitudo æterna. Ergo sunt unius speciei.

Secundo.—Præterea, ultima differentia specifica est nobilissima, quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in Angelo et anima quam esse intellectuale. Ergo conveniunt anima et Angelus in ultima differentia specifica ; ergo sunt unius speciei.

Tertio.—Præterea, anima ab Angelo differre non videtur nisi per hoc quod est corpori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam animæ, non videtur ad ejus speciem pertinere. Ergo anima et Angelus sunt unius speciei.

26. *Sed contra*, quorum sunt diversæ operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animæ et Angeli sunt diversæ operationes naturales ; quia, ut dicit Dionysius (7. cap. de div. Nomin, a princ. lect. 2.), “*mentes angelicæ simplices et bonos intellectus habent, non de visibilibus congregantes divinam cognitionem ;*” ejus contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur et Angelus non sunt unius speciei.

CONCLUSIO.—*Cum angelus sit forma separata, non existens in materia, fieri non potest ut sit unius speciei cum anima.*

27. *Respondeo*—dicendum, quod Origenes, lib. 1. Periar-
 arch. (cap. 5. et 8.), posuit omnes animas humanas et An-
 gelos esse unius speciei : et hoc ideo quia posuit diversita-
 tem gradus in hujusmodi substantiis inventam accidenta-
 lem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra
 dictum est (qu. 47. art. 2.).

Quod non potest esse, quia in substantiis incorporeis
 non potest esse diversitas secundum numerum absque
 diversitate secundum speciem, et absque naturali inæqua-
 litate ; quia, cum non sint compositæ ex materia et forma,
 sed sint formæ subsistentes, manifestum est quod necesse
 erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest
 intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius
 speciei ; sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi
 una tantum : hæc enim albedo non differt ab alia, nisi per
 hoc quod est hujus vel illius. Diversitas autem secundum
 speciem semper habet diversitatem naturalem concomi-
 tantem, sicut in speciebus colorum unus est perfectior
 altero, et similiter in aliis. Et hoc ideo quia differentiæ
 dividentes genus sunt contrariæ. Contraria autem se ha-
 bent secundum perfectum et imperfectum, quia principium
 contrarietatis est privatio et habitus, ut dicitur in 10.
 Metaph. (text. 15. et 16.).—Idem etiam sequeretur, si
 hujusmodi substantiæ essent compositæ ex materia et for-
 ma. Si enim materia hujus distinguitur a materia illius,
 necesse est quod vel forma sit principium distinctionis
 materiæ, ut scilicet materiæ sint diversæ propter habitu-
 dinem ad diversas formas ; et tunc sequitur adhuc diver-
 sitas secundum speciem, et inæqualitas naturalis : vel
 materia erit principium distinctionis formarum. Nec po-
 test dici materia hæc alia ab illa nisi secundum distinctio-
 nem quantitativam, quæ non habet locum in substantiis
 incorporeis, cujusmodi sunt Angelus et anima. Unde non
 potest esse quod Angelus et anima sint unius speciei.

Quomodo autem sint plures animæ unius speciei, infra ostendetur (qu. seq. art. 3. ad 1.).

28. *Ad primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem æterna est finis ultimus et supernaturalis.

Ad secundum dicendum, quod differentia specifica ultima est nobilissima, in quantum est maxime determinata, per modum quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum, quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibili. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

Ad tertium dicendum, quod corpus non est de essentia animæ; sed anima ex natura suæ essentiæ habet quod sit corpori unibilis: unde nec proprie anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam Angelus, qui corpori non unitur.

Cf. S. Thomam (II. *con. Gen.*, cc. 92. 93. 94. 95.—IV. c. 32.—*De Anima*, a. 7.—2. *Dist.* 3. Q. 1. a. 6.:—*Dist.* 17. Q. 3. a. 1.)

QUÆSTIO II

De Unione Animæ ad Corpus.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 76).

Considerandum est de unione animæ ad corpus, et circa hoc quærentur octo :

1.—UTRUM INTELLECTIVUM PRINCIPIUM UNIATUR CORPORI, UT FORMA.

2.—UTRUM INTELLECTIVUM PRINCIPIUM NUMERO MULTIPLICETUR SECUNDUM MULTIPLICATIONEM CORPORUM, VEL SIT UNUS INTELLECTUS OMNIUM HOMINUM.

3.—UTRUM IN CORPORE, CUJUS FORMA EST PRINCIPIMUM INTELLECTIVUM, SIT ALIQUA ALIA ANIMA.

4.—UTRUM SIT IN EO ALIQUA ALIA FORMA SUBSTANTIALIS.

5.—QUALE DEBEAT ESSE CORPUS, CUJUS INTELLECTIVUM PRINCIPIUM EST FORMA.

6.—UTRUM TALI CORPORI UNIATUR MEDIANTE ALIQUO ALIO CORPORE.

7.—UTRUM MEDIANTE ALIQUO ACCIDENTE.

8.—UTRUM ANIMA SIT TOTA IN QUALIBET PARTE CORPORIS,

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectivum principium uniatur corpori, ut forma.

29. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur, quod intellectivum principium non uniatur corpori, ut forma.

Primo.—Dicit enim Philosophus (in 3. de Anima, text. 6. et 7.), quod intellectus est separatus, et quod nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori, ut forma.

Secundo.—Præterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiæ, cujus est forma; alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori, ut forma; cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur, quod intellectus haberet determinatam naturam; et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus patet (qu. præc. art. 2. et 3.); quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori, ut forma.

Tertio.—Præterea, quæcumque potentia receptiva est actus alicujus corporis, recipit formam materialiter et individualiter; quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectæ non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter; alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

Quarto.—Præterea, ejusdem est potentia et actio; idem enim est, quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicujus corporis, ut ex superioribus patet (qu. præc. art. 2.). Ergo nec potentia intellectiva est alicujus corporis potentia. Sed virtus, sive potentia, non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia, e qua virtus, vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

Quinto.—Præterea, id quod secundum se habet esse, non unitur corpori, ut forma: quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse formæ non est ipsius formæ secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse et est subsistens, ut supra dictum est (qu. 75. art. 2.). Non ergo unitur corpori, ut forma.

Sexto.—Præterea, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formæ secundum se inest uniri ma-

teriæ: non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiæ; alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra ostensum est (qu. 75. art. 6.), remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori, ut forma.

30. *Sed contra*, secundum Philosophum (in 8. Metaph. text. 6.), differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est rationale, quod dicitur de homine, ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

CONCLUSIO.—*Cum principium intellectivum sit, quo primo intelligit homo, sive vocetur intellectus, sive anima intellectiva, necessum est ipsum uniri corpori humano, ut formam.*

31. *Respondeo*—dicendum, quod necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma.—Illud enim, quo primo aliquid operatur est forma ejus, cui operatio attribuitur; sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia: unde sanitas est forma corporis, et scientia est forma quodammodo animæ. Et hujus ratio est, quia nihil agit, nisi secundum quod est in actu. Unde, quo aliquid est in actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et, cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium; id quo primum operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima. “Anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primum intel-

ligimus.” Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. Et hæc est demonstratio Aristotelis (in 2. de Anima, text. 24.).*

Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet, quod inveniatur modum, quo ista actio, quæ est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse, qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum (5. Physic., text. 7.). Dicitur enim movere aliquid, aut agere, vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur, quod album ædificat, quia accedit ædificatori esse album.—Cum igitur dicimus Socratem, aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens; attribuitur enim ei, in quantum est homo, quod essentialiter prædicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens (in 1. Alcib.), hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere, quod intellectus sit aliqua pars Socratis.

Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est (q. 75. art. 4.) propter hoc, quod ipse idem homo est, qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem.

Relinquitur ergo quod intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.

Hanc autem unionem Commentator (in 3. de Anima, comment. 36.), dicit esse per speciem intelligibilem; quæ quidem habet duplex subjectum, unum scilicet intellectum possibilem, et aliud ipsa phantasmata, quæ sunt in organis

* Cf. S. Thomam, in II. *De Anima*, lec. 4.

corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori hujus vel illius hominis. Sed ista continuatio, vel unio, non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quæ sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur (in 3. de Anima, text. 18. et 30.), sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti; non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat: sed quod ipse, vel ejus phantasmata intelligantur.

Quidam autem dicere voluerunt, quod intellectus unitur corpori, ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit.—Sed hoc est multipliciter vanum. *Primo* quidem, quia intellectus non movet corpus, nisi per appetitum, cujus motus præsupponit operationem intellectus. Non ergo, quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit; sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates. *Secundo*, quia cum Socrates sit quoddam individuum in natura, cujus essentia est una, composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma ejus, sequitur quod sit præter essentiam ejus; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu. *Tertio*, quia actio motoris nunquam attribuitur moto, nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serræ. Si igitur intel-

ligere attribuitur Socrati, quia est actio motoris ejus ; sequitur quod attribuatur ei, sicut instrumento : quod est contra Philosophum (1. de Anima, text. 12.),* qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum.

Quarto, quia, licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini ; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens ; non enim dicimus, quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum, quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quæ sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quæ sunt Socratis, nisi sicut motor ; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter : “sic enim aliquid est ens, quomodo et unum.”

Relinquitur ergo solus modus, quem Aristoteles ponit (in 2. de Anima, text. 25. et 26.) quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet, quod intellectivum principium unitur corpori, ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanæ.—Natura enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere ; per hanc enim anima alia animalia transcendit. Unde Aristoteles (in lib. 10. Ethic., cap. 7.) in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo, secundum illud speciem sortiatur, quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma.

Sed considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiæ corporali, et minus ei

* Cf. S. Thomam, in I. *De Anima*, lect. 2.

immergitur, et magis sua operatione, vel virtute excedit eam ; unde videmus quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quæ non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formæ materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis, et hæc virtus dicitur intellectus.

Est autem attendendum, quod si quis poneret animam componi ex materia et forma ; nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum, nullo modo id, quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma, dicimus animam, et id cujus est forma, dicimus primum animatum, ut supra dictum est (qu. 75. art. 5.).

32. *Ad primum* ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit (in 2. Physic., text. 26.) ultima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio Philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem *separata*, sed tamen *in materia*. Quod ex hoc probat, quia homo ex materia generat hominem, et sol. *Separata* quidem est secundum virtutem intellectivam ; quia virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi : intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed *in materia* est, in quantum ipsa anima, cujus est hæc virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanæ.

Sic ergo Philosophus dicit (in 3. de Anima, loco cit. in arg.), quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicujus organi corporalis.

Et per hoc patet responsio ad *secundum* et *tertium*. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat omnia immaterialia et universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad quartum dicendum, quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

Ad quintum dicendum, quod anima illud esse, in quo subsistit, communicat materiæ corporali, ex qua et anima intellectiva sit unum; ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ: quod non accidit in aliis formis, quæ non sunt subsistentes; et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore; non autem aliæ formæ.

Ad sextum dicendum, quod secundum se convenit animæ corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

Cf. S. Thomam, (II *con. Gen.* cc. 56. 68. 69. 70. 71.—*Quol.*, 12. a. 10.—*Spir. Creat.* a. 2.—*De Anima*, a. 9.—*Opus.* 2. c. 80.)

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum.

33. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod intellectivum principium, non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus.

Primo.—Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis; non enim est composita ex materia et forma, ut supra ostensum est (qu. 75. art. 5.). Non ergo sunt multæ in una specie, sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

Secundo.—Præterea, remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animæ humanæ, consequens videretur, quod, remotis corporibus, multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum: quod est hæreticum: periret enim differentia præmiorum et poenarum.

Tertio.—Præterea, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus; particularia enim sunt quæ differunt numero, et conveniunt in una specie. Sed omne, quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter; quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

Quarto.—Præterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo,

oportet quod aliud sit intellectum a me, et aliud sit intellectum a te; et ita erit individualiter numeratum et intellectum in potentia tantum; et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque; quia a quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile: quod est contra rationem intellectus; quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.

Quinto.—Præterea, cum discipulus accipit scientiam a magistro, non potest dici, quod scientia magistri generet scientiam in discipulo; quia sic etiam scientia esset forma activa, sicut calor, quod patet esse falsum. Videtur ergo, quod eadem numero scientia, quæ est in magistro, communicetur discipulo; quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo, quod sit unus intellectus discipuli et magistri, et per consequens omnium hominum.

Sexto.—Præterea, Augustinus dicit (in lib. de Quant. animæ, c. 32. ad fin.): "*Si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo.*" Sed maxime videtur anima esse una, quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

34. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (in 2. Phys., text. 38.) quod sicut se habent causæ universales ad universalia, ita se habent causæ particulares ad particularia. Sed impossibile est, quod una anima secundum speciem sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero sit diversorum secundum numerum.

CONCLUSIO.—*Quum impossibile sit plurium numero differentium esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse; oportet principium intellectivum multiplicari secundum multiplicationem corporum.*

35. *Respondeo*—dicendum, quod intellectum esse unum omnium hominum omnino est impossibile.

Et hoc quidem patet, si, secundum Platonis sententiam, homo sit ipse intellectus.—Sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates et Plato sint unus homo, et quod non distinguantur ad invicem, nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque; et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia, quam hominis tunicati et cappati: quod est omnino absurdum.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si, secundum sententiam Aristotelis (lib. 3. de Anima, text. 52.) intellectus ponatur pars, seu potentia animæ, quæ est hominis forma.—Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse; nam forma est essendi principium.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem.—Manifestum est enim quod si sit unum principale agens, et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones; sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum, et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio; sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum, et instrumentum unum, dicetur unum agens, et una actio: sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens, et una percussio.—Manifestum est autem quod (qualitercumque intellectus seu uniat^r seu copuletur huic vel illi homini), intellectus, inter cetera, quæ ad hominem pertinent, principalitatem habet; obediunt enim vires sensitivæ intellectui et ei deserviunt. Si ergo poneretur, quod essent plures intellectus et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent

unum oculum, essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus (quantumcumque diversificentur alia, quibus omnibus intellectus utitur, quasi instrumentis); nullo modo Socrates et Plato poterunt dici, nisi unus intelligens. Et si addamus, quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non sit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum, sequetur ulterius quod sit et agens unum, et actio una, id est, quod omnes homines sint unus intelligens, et omnium unum intelligere: dico autem respectu ejusdem intelligibilis.—Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me, et aliud in te; si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me, et aliud in te, esset forma intellectus possibilis; quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum, respectu ejusdem oculi, sunt diversæ visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed [hujusmodi forma est] species intelligibilis, quæ a phantasmatis abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatis diversis ejusdem speciei non abstrahitur, nisi una species intelligibilis; sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis per quam intellectus unius hominis, operatione una, intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitates phantasmatum, quæ sunt in hoc et in illo, non possent causare diversitatem intellectualis operationis hujus et illius hominis, ut Commentator fingit (de Anima, lib. 3. com. 36.). Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

36. *Ad primum* ergo dicendum, quod licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec angelus; tamen est forma materiæ alicujus, quod angelo non convenit. Et ideo, secundum divisionem materiæ, sunt multæ animæ unius speciei; multi autem angeli unius speciei omnino esse non possunt.*

Ad secundum dicendum, quod unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet esse: et per consequens idem est judicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis secundum suum esse unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse; et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; et tamen, destructis corporibus, remanent animæ in suo esse multiplicatæ.

Ad tertium dicendum, quod individuatio intelligentis, aut speciei, per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium; alioquin, cum intellectus separati sint quædam substantiæ subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei, per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formæ qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris; ita cognitio est secundum modum speciei qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quæ sunt ex parte materiæ.† Si ergo forma, per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta a conditionibus materiæ, erit similitudo naturæ speciei, aut generis, secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantia; et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta a conditionibus materiæ individualis, erit

* Cf. II. *con. Gen.* cc. 81. 93.

† III. *De Anima*, lect. 8

similitudo naturæ absque iis, quæ ipsam distinguunt et multiplicant; et ita cognoscetur universale. Nec refert quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus, vel plures; quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quemdam; et speciem, per quam intelligit, esse aliquam quamdam.

Ad quartum dicendum, quod sive intellectus sit unus, sive plures; id, quod intelligitur, est unum. Id enim quod intelligitur, non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem; "lapis enim non est in anima, sed species lapidis," ut dicitur (de Anima, lib. 3. text. 38.). Et tamen lapis est id, quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum; alioquin scientiæ non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa, secundum diversas formas, assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu; nam plures vident eundem colorem, secundum diversas similitudines; et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis (loco nunc cit.), quia res sentitur secundum illam dispositionem, quam extra animam habet in sua particularitate; natura autem rei quæ intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis, seclis principiis individuantes; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed, secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam, quo intelligitur; posuit enim naturas rerum a materia separatas.

Ad quintum dicendum, quod scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus ostendetur (qu. 117. art. 1.).

Ad sextum dicendum, quod Augustinus intelligit, animas non esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

Cf. S. Thomam (II. *con. Gent.*, cc. 73. 75.—*Spir. Creat.*, aa. 9. 10.—*de Anima*, a. 3.—*Comp. Theol.*, cc. 85. 86.—*Opus.*, 16.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum, præter animam intellectivam, sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes.

37. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod, præter animam intellectivam, sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva,

Primo.—Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliæ vero animæ, sc. sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus patet (qu. 75. art. 6.). Ergo in homine non potest esse una essentia animæ intellectivæ, sensitivæ et nutritivæ.

Secundo.—Si dicatur, quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis; *contra.* Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur (in 10. *Metaphys.*, text. 26.). Sed anima sensitiva in equo et bove et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit ejusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis et aliorum animalium; quod est inconveniens.

Tertio.—Præterea, Philosophus dicit (in lib. 2. de *Gener. Animalium*, cap. 3.), quod embrio prius est animal, quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animæ sensitivæ et intellectivæ; est enim animal per ani-

nam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animæ sensitivæ et intellectivæ.

Quarto.—Præterea, Philosophus dicit (in 8. Metaphys., text. 6.), quod genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed rationale, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; animal vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva, sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine; sed præsupponit eam, sicut materiale suppositum.

38. Sed contra est quod dicitur (in lib. de Eccles. Dogm., cap. 15.): "*Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt; unam animalem, qua animetur corpus, et immixta sit sanguini; et alteram spiritualem, quæ rationem ministret; sed dicimus, unam et eandem esse animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit.*"

CONCLUSIO.—*Quum anima non ut motor tantum, sed ut forma uniatur corpori, impossibile est in uno homine esse plures animas per essentiam differentes, sed una tantum est anima intellectiva, quæ vegetativæ, et sensitivæ, et intellectivæ officium fungitur.*

39. Respondeo—dicendum quod Plato, ut refert Arist. (lib. 1. de Anima, text. 90.), posuit diversas animas esse in corpore uno etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitæ attribuebat, dicens vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro. Quam quidem opinionem Aristoteles reprobatur

(in lib. 3. de Anima, text. 41. et seq.), quantum ad illas animæ partes, quæ corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus, quæ decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animæ, tamquam per essentiam diversæ, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere, utrum sit separata ab aliis partibus animæ solum ratione, an etiam loco.

Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, sicut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, præcipue secundum diversas partes.

Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse.—Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cujus essent animæ plures.—Nihil enim est simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea, quæ denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, sc. ab anima vegetabili, et ab alia forma quod sit animal, sc. ab anima sensibili, et ab alia quod sit homo, sc. ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem (in 3. Metaph., text. 20.), quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc (in 1. de Anima, text. 90.), contra ponentes diversas animas in corpore inquit, quid contineat illas, id est quid faciat ex eis

unum.—Et non potest dici, quod uniantur per corporis unitatem; quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso.

Secundo hoc apparet impossibile ex modo prædicationis.—Quæ enim sumuntur a diversis formis, prædicantur ad invicem, vel per accidens, si formæ non sint ad invicem ordinatæ, puta cum dicimus, quod album est dulce; vel, si formæ sint ordinatæ ad invicem, erit prædictio per se in secundo modo dicendi per se; quia subjectum ponitur in definitione prædicati, sicut superficies præambula est ad colorem. Si ergo dicamus, quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus prædicationis per se.—Si ergo alia forma sit, a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo: sequetur quod, vel unum horum non possit prædicari de altero nisi per accidens, si istæ duæ formæ ad invicem ordinem non habent; vel quod sit ibi prædictio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam præambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum; quia animal per se de homine prædicatur, non per accidens; homo autem non ponitur in definitione animalis, sed e converso. Ergo oportet eandem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo; alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine prædicetur.

Tertio apparet hoc esse impossibile per hoc, quod una operatio animæ, cum fuerit intensa, impedit aliam; quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum.—Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva, et intellectiva, et nutritiva.

Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formæ differre ab invi-

cem secundum perfectius et minus perfectum ; sicut, in rerum ordine, animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis : et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles (in 8. Metaphys., text. 10.), assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem, vel subtractionem unitatis ; et (in 2. de Anima, text. 30. et 31.) comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona. ex quo in pentagona continetur ; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.

40. *Ad primum* ergo dicendum, quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva ; sed, ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est ; quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis ; licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad secundum dicendum, quod formæ non collocantur in genere vel specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quæ est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum, quod prius embrio habet animam quæ est sensitiva tantum, qua ablata, advenit perfectior

anima, quæ est simul sensitiva et intellectiva, ut infra plenius ostendetur (qu. 118. art. 2. ad 2.).*

Ad quartum dicendum, quod non oportet secundum diversas rationes, vel intentiones logicas, quæ consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere; quia ratio unum et idem, secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur (ut dictum est in corpore art.) anima intellectiva virtute continet id, quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivæ quasi quoddam imperfectum et materiale; et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format; id vero, in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum; et ex eo format differentiam hominis.

Cf. S. Thomam (II. *con. Gen.* c. 58.;—*De Anima*, a. 11.—*Quol.* 1. a. 6.—*Quol.* 10. a. 6.—*Comp. Theol.* cc. 90. 91. 92.).

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum in homine sit alia forma, præter animam intellectivam.

41. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod in homine sit alia forma, præter animam intellectivam.

Primo.—Dicit enim Philosophus (in 2. de Anima, text. 4. et 5.) quod “*anima est actus corporis physici potentia vitam habentis.*” Comparatur igitur anima ad corpus, sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem, per quam est corpus. Ergo ante animam præcedit in corpore aliqua forma substantialis.

Secundo.—Præterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota,

* Cf. *Quæst. Disp. Q. 3. De Potentia*, a. 9. ad 9.

ut probatur (in 8. *Physic.*, text. 30.) : pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quæ possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur (in 5. *Physic.*, text. 8.), cum sit ens solum in potentia ; quin imo omne quod movetur, est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

Tertio.—Præterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam : prius enim et posterius dicitur per comparisonem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine aliqua forma substantialis, præter animam rationalem, sed immediate materiæ primæ inhæreret ; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quæ immediate inhærent materiæ.

Quarto.—Præterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formæ elementorum in corpore mixto, quæ sunt formæ substantiales ; ergo in corpore humano sunt aliæ formæ substantiales, præter animam intellectivam.

42. *Sed contra* : unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est, quod in homine sit aliqua alia forma substantialis, quam anima intellectiva.

CONCLUSIO.—*Cum anima humana uniatur corpori ut forma dans illi esse simpliciter, impossibile est esse in homine aliam formam substantialem.*

43. *Respondeo*—dicendum, quod si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut mo-

tor, ut Platonici posuerunt, necesse esset dicere, quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra jam diximus (art. 1. huj. qu.), impossibile est quod aliqua alia forma substantialis, præter eam, inveniatur in homine.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale; sicut calor facit suum subjectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo, cum advenit forma accidentatis, non dicitur aliquid fieri, vel generari simpliciter, sed fieri tale, aut aliquo modo se habens; et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter; et ideo, per ejus adventum, dicitur aliquid simpliciter generari; et per ejus recessum, simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquod hujusmodi, dixerunt quod nihil generatur, aut corrumpitur simpliciter; sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur (in 1. Phys., text. 33.). Si igitur ita esset quod, præter animam intellectivam, præ-existeret quæcumque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animæ esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter, et per consequens quod non esset forma substantialis, et quod per adventum animæ non esset generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid: quæ sunt manifeste falsa.

Unde dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam,

ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt.*

Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectarum.

44. *Ad primum* ergo dicendum, quod Aristoteles non dicit, "animam esse actum corporis tantum," sed "*actum corporis physici organici potentia vitam habentis*," et quod talis potentia non abjicit animam. Unde manifestum est, quod in eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi quo calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur, quod "*anima est actus corporis*" etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est non abiciens, id est non excludens animam.

Ad secundum dicendum, quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cujus actus præsupponit jam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

* Totam hanc doctrinam paucis complectitur S. Doctor, in *Quolibeto* 12. a. 9. sic inquires: "Circa animam quæsitæ sunt duo. 1. Utrum anima perficiat corpus immediate: 2. vel mediante corporeitate.—*Respondeo* dicendum, quod in nullo corpore est nisi una forma substantialis: cujus est ratio triplex. *Prima* est, quia, si plures, sequens non erit forma substantialis, quæ facit esse simpliciter; sed solum accidentalis, quæ facit esse hoc. *Item*, si sit acquisita forma substantialis, non erit generatio simpliciter. *Item*, quia non esset compositum ex anima et corpore unum simpliciter; sed duo simpliciter, et unum per accidens. . . . *Corporeitas* [autem] dicitur dupliciter: quandoque tres dimensiones; et hoc non est forma substantialis, sed accidens: aliquando dicitur quædam forma, ex qua provenit trina dimensio; et hæc non est alia forma specifica,"—Cf. etiam IV. *con. Gent.* c. 81.

Ad tertium dicendum, quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori perfectius est. Forma ergo, quæ dat solum primum gradum perfectionis materiæ, est imperfectissima; sed forma quæ dat primum, et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima, et tamen materiæ immediata.

Ad quartum dicendum, quod Avicenna posuit, formas substantiales elementorum integras remanere in mixto; mixtionem autem fieri secundum quod contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium.

Sed hoc est impossibile; quia diversæ formæ elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiæ, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensionibus subjecta non invenitur nisi in corpore; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm; et ita non erit vera mixtio, quæ est secundum totum, sed mixtio ad sensum quæ est secundum minima juxta se posita.

Averroes autem posuit (in lib. 3. de Cœlo, comm. 67.), quod formæ elementorum propter sui imperfectionem sunt mediæ inter formas accidentales et substantiales; et ideo recipiunt magis et minus; et ideo remittuntur in mixtione, et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma.

Sed hoc est etiam magis impossibile, nam esse substantiale cujuslibet rei in indivisibili consistit; et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur (in 8. Metaphys., text. 10.). Unde impossibile est quod forma substantialis quæcumque recipiat magis et minus. Nec minus est impossibile, aliquid esse medium inter substantiam et accidens.

Et ideo dicendum est, secundum Philosophum (2. de

part. Anim., a princ.) quod formæ elementorum manent in mixto non actu, sed virtute; manent enim qualitates propriæ elementorum, licet remissæ, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animati cujuscumque.

Cf. S. Thomam (7. *Metaphys.*, lect. 12.—2. *de Anima*, lect. 1.—II. *con. Gent.* cc. 59–68.—*Spir. Creat.* a. 1. ad 9., a. 2., a. 3.—*De Anima*, a. 9.—Op. *De Mixtione*. —1. *De Gener. et Corrup.* lect. 24.)

ARTICULUS QUINTUS.

Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur.

45. *Ad quintum* sic proceditur.—Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur.

Primo.—Materia enim debet esse proportionata formæ. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

Secundo.—Præterea, anima intellectiva est forma maxime immaterialis: cujus signum est, quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni, et non corpori mixto et magis terrestri.

Tertio.—Præterea, cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversæ species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

Quarto.—Præterea, perfectioris formæ debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et unguarum loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes, et

cornua: videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto, tanquam talibus auxiliis privato.

46. *Sed contra est*, quod dicit Philosophus (II. de Anima, text. 4. et 5.) quod "*anima est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis.*"

CONCLUSIO.—*Cum anima intellectiva habeat completissime virtutem sensitivam; oportuit corpus cui anima unitur, esse corpus mixtum, inter alia magis reductum ad complexionis æqualitatem, quale est corpus humanum.*

47. *Respondeo*—dicendum, quod cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam, ex forma oportet rationem accipere, quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est (qu. 55. art. 2.). secundum naturæ ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet: in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli; sed oportet, quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit (de Div. Nom. cap. 7. inter princ. et med. lect. 2.). Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri quod possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur, quod sit medium inter contraria, quæ sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus: sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quantum organum tactus fuerit magis reductum ad æqualitatem complexionis, tanto perceptibi-

lior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam; quia "*quod est inferioris, præexistit perfectius in superiori,*" ut dicit Dionysius (de Div. Nom. loc. nunc cit.). Unde oportuit corpus, cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, et inter omnia alia magis reductum ad æqualitatem complexionis. Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus; et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus: cujus signum est quod molles carne bene aptos mente videmus, ut dicitur (de Anima, lib. 2. text. 94.).

48. *Ad primum* ergo dicendum, quod hanc objectionem aliquis forte vellet evadere per hoc quod diceret, corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. Sed hæc responsio non videtur sufficiens; quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiæ divinæ donum: alioquin immortalitas ejus per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas dæmonis. Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur: una, quæ eligitur ad hoc quod sit conveniens formæ; alia, quæ ex necessitate consequitur priorem dispositionem: sicut artifex ad formam serræ eligit materiam ferream aptam ad secandum dura; sed quod dentes serræ hebetari possint et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiæ. Sic igitur et animæ intellectivæ debetur corpus, quod sit æqualis complexionis. Ex hoc autem de necessitate materiæ sequitur quod sit corruptibile.—Si quis vero dicat, quod Deus potuit hanc necessitatem vitare; dicendum est, quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit; sed quid naturæ rerum conveniat, ut Augustinus dicit (super Genes. ad litt., lib. 2. c. 1., paulo

post princ.). Providit tamen Deus, adhibendo remedium contra mortem per gratiæ donum.

Ad secundum dicendum, quod animæ intellectivæ non debetur corpus, propter ipsam intellectualem operationem secundum se, sed propter sensitivam virtutem, quæ requirit organum æqualiter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto, in quo excederet ignis secundum quantitatem; quia non posset esse æqualitas complexionis, propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus æqualiter complexionatum quamdam dignitatem per hoc quod est remotum a contrariis: in quo quodammodo assimilatur corpori cœlesti.

Ad tertium dicendum, quod partes animalis, ut oculus, manus, caro, et os, et hujusmodi, non sunt in specie, sed totum: et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animæ intellectivæ, quæ quamvis sit una secundum essentiam; tamen, propter sui perfectionem, est multiplex in virtute: et ideo ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quod major est diversitas partium in animalibus perfectis, quam in imperfectis; et in his, quam in plantis.

Ad quartum dicendum, quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita: et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatæ existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum, vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animæ habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata; sed, loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quæ sunt organa organorum, quia per ea homo potest sibi præparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

Cf. S. Thomam (*Spir. Creat.*, a. 7.—*De Anima*, a. 8.—*De Malo*, q. 5. a. 5.—1. *Dist.*, 8. Q. 5. a. 3. ad 2.—2. *Dist.*, 1. Q. 2. a. 5.)

ARTICULUS SEXTUS.

Utrum anima intellectiva uniatur corpori, mediantibus dispositionibus accidentalibus.

49. *Ad sextum* sic proceditur.—Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori, mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus.

Primo.—Omnis enim forma est in materia sibi propria et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quædam. Ergo oportet præintelligi accidentia quædam in materia ante formam substantialem, et ita ante animam, cum anima sit quædam substantialis forma.

Secundo.—Præterea, diversæ formæ unius speciei requirunt diversas materiæ partes. Diversæ autem partes non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensionarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quæ sunt multæ unius speciei.

Tertio.—Præterea, spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animæ est ejus potentia. Ergo videtur quod anima unitur corpori, mediante potentia, quæ est quoddam accidens.

50. *Sed contra est*, quod accidens est posterius substantia et tempore, et ratione, ut dicitur (in 7. Metaph., text. 4.). Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quæ est forma substantialis.

CONCLUSIO.—*Quum anima intellectiva det homini esse substantiale et simpliciter, impossibile est uniri ipsam corpori, mediantibus dispositionibus accidentalibus.*

51. *Respondeo*—dicendum, quod si anima uniretur cor-

pori solum ut motor, nihil prohiberet, imo magis necessarium esset, esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus; potentiam scilicet ex parte animæ, per quam moveret corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut jam supra dictum est (art. 1. hujus qu.), impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam.—Et hujus ratio est, quia cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est *esse*. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam, vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quæ facit esse simpliciter, ut jam dictum est (art. 4. hujus qu.). Unde impossibile est quod quæcumque dispositiones accidentales præexistant in materia ante formam substantialem, et per consequens ante animam.

52. *Ad primum* ergo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (art. 3. et 4. hujus qu.), forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum; et ideo una et eadem existens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia præintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita præintelliguntur accidentia quæ sunt propria entis, ante corporeitatem: et sic præintelliguntur dispositiones in materia

ante formam, non quantum ad omnem ejus effectum, sed quantum ad posteriorem.*

Ad secundum dicendum, quod dimensiones quantitativæ sunt accidentia consequentia corporeitatem, quæ toti materiæ convenit. Unde materia jam intellecta sub corporeitate et dimensionibus potest intelligi ut distincta in diversas partes; ut sic accipiat diversas formas secundum ultiores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam, quæ diversos perfectionis gradus materiæ attribuit, ut dictum est (art. 4. hujus qu.); tamen secundum considerationem rationis differt.

Ad tertium dicendum, quod substantia spiritualis, quæ unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam et virtutem: sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse; administrat tamen ipsum, et movet per suam potentiam et virtutem.

Cf. S. Thomam (II. *con. Gen.*, c. 71.—Qq. Dd. *De Veritate*, q. 13. a. 4.—*Spir. Creat.*, a. 2.—*Anima*, aa. 9. 10.—in 2. *de Anima*, lect. 1. in fin.—*De Malo*, q. 4. a. 3.)

ARTICULUS SEPTIMUS.

Utrum anima uniatur corpori animalis, mediante aliquo corpore.

53. *Ad septimum* sic proceditur.—Videtur quod anima uniatur corpori animalis, mediante aliquo corpore.

Primo.—Dicit enim Augustinus (3. super Genes. ad lit. c. 5.) “*quod anima per lucem, id est ignem et aerem, quæ sunt similia spiritui, corpus administrat.*” Ignis autem, et aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano, mediante aliquo corpore.

Secundo.—Præterea, id, quo substracto, solvitur unio

* Qq. Dd., *de Anima*, a. 9.

aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed, deficiente spiritu, anima a corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animæ.

Tertio.—Præterea, ea quæ sunt multum distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed, anima intellectiva multum distat a corpore, et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei, mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile; et hoc videtur esse aliqua lux cœlestis, quæ conciliat elementa, et redigit in unum.

54. *Sed contra est*, quod Philos. dicit (in 2. de Anima, text. 7.), quod “*non oportet quærere, si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram.*” Sed figura unitur ceræ, nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

CONCLUSIO.—*Cum anima uniatur corpori non ut motor tantum, sed ut forma; impossibile est uniri corpori hominis, vel cujuscumque animalis, mediante aliquo corpore.*

55. *Respondeo*—dicendum, quod si anima, secundum Platonicos, corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere, quod inter animam hominis, vel cujuscumque animalis, et corpus, aliqua alia corpora media intervenire: convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere.

Si vero anima unitur corpori ut forma, sicut jam dictum est (art. præc., et art. 1. hujus qu.), impossibile est quod uniatur ei, aliquo corpore mediante.—Cujus ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositæ ex materia et forma est per ipsam

formam, quæ secundum se ipsam unitur materiæ ut actus ejus. Nec est aliquid aliud uniens, nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur (in 8. Metaph., text. 15.).

Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt, aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. —Quorum quidam Platonici dixerunt, quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et, eo mediante, unitur corpori hominis corruptibili. —Quidam vero dixerunt, quod unitur corpori, mediante spiritu corporeo. —Alii vero dixerunt, quod unitur corpori, mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintæ essentiæ: ita quod anima vegetabilis unitur corpori, mediante luce cæli siderei; anima vero sensibilis, mediante luce cæli crystallini; anima vero intellectualis, mediante luce cæli empyrei. Quod fictitium, et derisibile apparet; tum quia lux non est corpus;* tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam quia anima immediate corpori unitur, ut forma materiæ.

56. *Ad primum* ergo dicendum, quod August. loquitur de anima, in quantum movet corpus: unde utitur verbo administrationis. Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet; et primum instrumentum virtutis motivæ est spiritus, ut dicit Philosophus (in lib. de Causa motus animal., seu de comm. animal. mot. c. 6.).

Ad secundum dicendum, quod subtracto spiritu, deficit unio animæ ad corpus, non quia sit medium; sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motus.

Ad tertium dicendum, quod anima distat a corpore plu-

* Cf. *Sum. Theol.*, Q. 67. a. 2.—in *II. de Anima*, lect. 14. 15.

rimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur. Unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, haberet quod multa media intervenirent. Sed, in quantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis, sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim et quælibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quæ est ens in potentia tantum.

ARTICULUS OCTAVUS.

Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

57. *Ad octavum* sic proceditur.—Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis.

Primo.—Dicit enim Philosoph. (in lib. de causa motus animal., cap. 7., parum a princ.): “*Non opus est in unaquaque corporis parte esse animam, sed in quodam principio corporis existente alia vivere, eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturum.*”

Secundo.—Præterea, anima est in corpore, cujus est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quælibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

Tertio.—Præterea (in 2. de Anima, text. 9. et 10.) dicitur, quod sicut se habet pars animæ ad partem corporis, ut visus ad pupillam; ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quælibet pars corporis sit animal.

Quarto.—Præterea, omnes potentiæ animæ in ipsa essentia animæ fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiæ animæ sint in qualibet corporis parte; et ita visus erit in aure, et auditus in oculo; quod est inconveniens.

Quinto.—Præterea, si in qualibet parte corporis esset

tota anima, quælibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia; quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

58. *Sed contra est, quod dicit Augustinus (in 6. de Trinit., cap. 6.), quod "anima in quocunque corpore et in toto est tota, et in qualibet ejus parte tota est."*

CONCLUSIO.—*Anima est tota in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae, non autem secundum totalitatem virtutis: quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet corporis parte.*

59. *Respondeo*—dicendum, sicut in aliis jam dictum est art. præc., si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret.

Sed, quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto, et in qualibet parte corporis; non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis.—Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius, quæ non dat esse singulis partibus, est forma quæ est compositio et ordo, sicut forma domus, et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis. Unde oportet quod sit forma et actus, non solum totius, sed cujuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo, nisi æquivoce, quemadmodum et animal pictum, vel lapideum; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit (2. de Anima, text. 9.). Cujus signum est quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente; cum tamen omne, quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo, cujus est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet ejus parte.

Et quod tota sit in qualibet parte ejus, hinc considerari potest: quia cum totum sit quod dividitur in partes; secundum triplicem divisionem, est triplex totalitas. Est enim quoddam totum, quod dividitur in partes quantitativas; sicut tota linea, vel totum corpus. Est etiam quoddam totum, quod dividitur in partes rationis et essentiæ; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis.

Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens; et illis solis formis quæ habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum, et partes ejus; sicut albedo, quantum est de sui ratione, æqualiter se habet, ut sit in tota superficie, et in qualibet superficiiei parte. Et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quæ requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et præcipue animalium perfectorum, non æqualiter se habet ad totum, et partes; unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis.

Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animæ, nec per se, nec per accidens.—Sed totalitas secunda, quæ attenditur secundum rationis et essentiæ perfectionem, proprie et per se convenit formis; similiter autem et totalitas virtutis, quia forma est operationis principium. Si ergo quæreretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie, et in qualibet ejus parte, distinguere oporteret: quia, si fieret mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiiei; et similiter dicendum est de totalitate virtutis; magis enim potest movere visum albedo quæ est in tota superficie, quam albedo quæ est in aliqua ejus particula. Sed, si fiat mentio de totalitate speciei, et essentiæ, tota albedo est in qualibet superficiiei parte.—Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se,

nec per accidens, ut dictum est in isto art., sufficit dicere, quod anima est tota in qualibet parte corporis, secundum totalitatem perfectionis et essentiæ, non autem secundum totalitatem virtutis; quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis.

Tamen attendendum est, quod quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum, et ad partes; sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum.

60. *Ad primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de potentia motiva animæ.

Ad secundum dicendum, quod anima est "*actus corporis organici*," sicut proportionati et primi perfectibilis.

Ad tertium dicendum, quod animal est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum ejus perfectibile. Sic autem anima non est in parte; unde non oportet quod pars animalis sit animal.

Ad quartum dicendum, quod potentiarum animæ quædam sunt in ea, secundum quod excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas; unde hujusmodi potentiæ in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliæ vero potentiæ sunt communes animæ et corpori; unde talium potentiarum non oportet quod quælibet sit in quocumque est anima, sed solum in illa parte corporis quæ est proportionata ad talis potentiæ operationem.

Ad quintum dicendum, quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia, propter potentias diversas, quarum sunt organa partes corporis; quæ enim est principalioris potentiæ organum, est principalior pars corporis, vel quæ etiam eidem potentiæ principalius deservit.

Cf. S. Thomam, (II *con. Gen.* c. 72.—IV. *con. Gen.* c. 67.—Qq. Dd. *De Spir. Creat.*, a. 4.—*Anima*, a. 10.—I. *Dist.*, 8. q. 5. a. 3.—*Opus.* 61. c. 47.)

QUÆSTIO III

De Causa effectiva Hominis.

(*Sum. Theol.* 1. p. qq. 90. 91).

“Considerata natura animæ humanæ, nunc considerandæ veniunt ipsius causæ *extrinsecæ*. Tres autem sunt causæ *extrinsecæ*, effectiva, sc: exemplaris, finalis. Agendum de singulis. Et primo quidem, quænam sit causa *effectiva* sive animæ sive corporis. Prima consideratio æque ad theologos, quam ad philosophos pertinet: secunda vero consideratio proprie spectat ad theologos, attingenda tamen est a philosopho.—Itaque de causa *effectiva* hominis quæruntur octo.”

Et primo circa productionem animæ quæruntur quatuor :

- 1.—UTRUM ANIMA HUMANA SIT ALIQUID FACTUM, VEL SIT DE SUBSTANTIA IPSIUS DEI.
- 2.—SUPPOSITO QUOD SIT FACTA, UTRUM SIT CREATA.
- 3.—UTRUM SIT FACTA, MEDIANTE ANGELIS.
- 4.—UTRUM SIT FACTA ANTE CORPUS.

De productione vero corporis primi hominis quæruntur quatuor.

- 1.* (5.)—DE MATERIA EX QUA PRODUCTUM EST.
- 2.* (6.)—DE AUCTORE, A QUO PRODUCTUM EST.
- 3.* (7.)—DE DISPOSITIONE, QUÆ EI PER PRODUCTIONEM EST ATTRIBUTA.
- 4.* (8.)—DE MODO ET ORDINE PRODUCTIONIS IPSIUS.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima sit facta, vel sit de substantia Dei.

61. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei.

Primo.—Dicitur enim (Genes. II. 7.): “*Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.*” Sed ille qui spirat, aliquid a se emittit. Ergo anima qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

Secundo.—Præterea, sicut supra habitum est (qu. 75. art. 5.), anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus, quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

Tertio.—Præterea, quæcunque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt: quia oporteret quod aliquibus differentiis differrent; et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

62. *Sed contra est*, quod Augustinus, (in lib. 3. de Orig. animæ, cap. 15.), enumerat quædam quæ dicit esse “*multum aperteque perversa, et fidei catholicæ adversa;*” inter quæ primum est quod quidam dixerunt, “*Deum animam non de nihilo, sed de se ipso fecisse.*”

CONCLUSIO.—*Cum anima humana sit quandoque intelligens in potentia, Deus autem sit actus purus; impossibile est eam esse de substantia Dei, sed factum esse oportet.*

63. *Respondeo*—dicendum, quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, (qu. 79. art. 4., et qu. 84. art. 6.

et 7.), anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodam modo a rebus acquirit, et habet diversas potentias; quæ omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est (qu. 3. art. 7. et qu. 12. art. 1.).

Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare incoeperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præter corpora esse posuerunt; et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum judicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur (in 1. de Anima, text. 20. et seq.), per consequens sequebatur quod anima esset de substantia Dei. Juxta quam positionem etiam Manichæi Deum esse quamdam lucem corpoream existimantes, quamdam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam.—Secundo vero processum fuit ad hoc quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod Deus est "*anima mundum intuitu, vel nutu et ratione gubernans*," ut Augustinus narrat (7. de Civ. Dei, cap. 6.). Sic igitur illius totalis animæ partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi, non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Hæc autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est, (qu. 3. art. 1. et 8.). Unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei.

64. *Ad primum* ergo dicendum, quod inspirare non est accipiendum corporaliter. Sed idem est Deum inspirare, quod spiritum facere; quamvis et homo corporaliter spi-

rans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

Ad secundum dicendum, quod anima etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem, ut ex supra dictis patet, (qu. 75. art. 5. ad 4.). Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

Ad tertium dicendum, quod differens proprie acceptum aliquo differt; unde ibi quæritur differentia ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodam modo, cum in aliquo differant, et in aliquo convenient. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens, ut dicitur (in 10. Metaphys., text. 24. et 25.). Nam simplicia diversa sunt se ipsis; non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur; sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentiis; de quibus non est dicere quod ulterius aliis differentiis differant.

Cf. S. Thomam (II. *con. Gen.*, c. 83.—*Opusc.* 3. cc. 95. 211.—2. *Dist.* 17. Q. 1. a. 1.)

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum anima sit producta in esse per creationem.

65. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod anima non sit producta in esse per creationem.

Primo.—Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale, cum non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia; non ergo est creata.

Secundo.—Præterea, omnis actus materiæ alicujus videtur educi de potentia materiæ; cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet præexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiæ corporalis, ut ex

ejus definitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiæ.

Tertio.—Præterea, anima est forma quædam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes aliæ formæ; et sic nulla forma exhibit in esse per generationem; quod est inconueniens.

66. *Sed contra est*, quod dicitur (Genes. 1.): “*Creavit Deus hominem ad imaginem suam.*” Est autem homo ad imaginem Dei, secundum animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

CONCLUSIO.—*Anima rationalis est forma subsistens; unde ipsi proprie competit esse et fieri.*—Cum igitur anima rationalis nequeat fieri ex materia præjacente sive corporali, sive spirituali; necesse est dicere ipsam non fieri nisi per creationem.

67. *Respondeo*—dicendum, quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem; quod non est verum de aliis formis.

Cujus ratio est, quia cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solæ substantiæ proprie et vere dicuntur entia: accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur (in 7. Metap., text. 2. et 3.), quod “*accidens dicitur magis entis quam ens.*” Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus; et ideo nulli formæ non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est (qu. 75. art. 2); unde ipsi

proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia præjacente, neque corporali, quia sic esset naturæ corporeæ; neque spirituali, quia sic substantiæ spirituales invicem transmutarentur; necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem.

68. *Ad primum* ergo dicendum, quod in anima est, sicut materiale, ipsa simplex essentia, formale autem in ipsa est esse participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animæ; quia esse per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt; quia illa materia non est in potentia ad aliam formam, sicut nec materia cœlestis corporis; alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia præjacente.

Ad secundum dicendum, quod actum extrahi de potentia materiæ nihil aliud est, quam aliquid fieri in actu quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens et excedit capacitatem materiæ corporalis, ut supra dictum est (qu. 75. a. 2.); propterea non educitur de potentia materiæ.

Ad tertium dicendum, quod non est simile de anima rationali et de aliis formis, ut dictum est in corp. art.

Cf. S. Thomam (1. p. Q. 118. a. 2.—*De Potentia*, Q. 3. a. 9.—*Quol.* 9. a. 2.—*Com. Theol.* cc. 93. 131. 229. 230.—*Opus.* 28. c. 3.—2. *Dist.* 28. Q. 2.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum anima rationalis sit producta a Deo immediate.

69. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod anima rationalis non sit producta a Deo immediate, sed median-
tibus Angelis.

Primo.—Major enim ordo in spiritualibus est quam in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit (4. c. de div. Nom., part. 1. aliquant, ante fin. lect. 2. et 3.). Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animæ rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt Angeli.

Secundo.—Præterea, finis rerum respondet principio; Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem. Sed infima reducuntur per prima, ut Dionysius dicit (c. 5. de Eccles. Hierarch., part. 1.). Ergo et infima procedunt in esse per prima, scilicet animæ per Angelos.

Tertio.—Præterea, perfectum est quod potest sibi simile facere, ut dicitur (in 5. Metap. text. 21.). Sed spirituales substantiæ sunt multo magis perfectæ quam corporales. Cum ergo corpora faciant sibi similia secundum speciem, multo magis Angeli poterunt facere aliquid infra se, secundum speciem naturæ, scilicet animam rationalem.

70. *Sed contra est*, quod dicitur (Gen. II. 8.) quod Deus ipse "*inspiravit in faciem hominis spiraculum vitæ*."

CONCLUSIO.—*Solius primi agentis est agere, nullo præsupposito. Cum igitur anima rationalis nequeat produci nisi per creationem et non per transmutationem alicujus materiæ; consequens est ipsam non posse produci nisi immediate a Deo.*

71. *Respondeo*—dicendum, quod quidam posuerunt quod Angeli, secundum quod operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile, et a fide alienum. Ostensum est enim, art. præc., quod anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare; quia solius primi agentis est agere, nullo præsupposito; cum semper agens

secundum præsupponat aliquid a primo agente, ut supra habitum est (q. 45. art. 3.). Quod autem agit aliquid ex aliquo præsupposito, agit transmutando; et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando, sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicujus materiæ, ideo non potest produci nisi a Deo immediate.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam quod corpora causant vel sibi similia vel inferiora, et quod superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quamdam transmutationem.

Cf. S. Thomam (loca in art. præc. cit.)

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum anima humana fuerit producta ante corpus.

72. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod anima humana fuerit producta ante corpus.

Primo.—Opus enim creationis præcessit opus distinctionis et ornatus, ut supra dictum est (qu. 66. et 70). Sed anima producta est in esse per creationem, ut supra habitum est (art. 2.), hujus quæst.; corpus autem factum est in fine ornatus. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

Secundo.—Præterea, anima rationalis magis convenit cum Angelis, quam cum animalibus brutis. Sed Angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim a principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animalia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

Tertio.—Præterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

73. *Sed contra est*, quod “*actus proprius fit in potentia propria.*” Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

CONCLUSIO.—*Cum Deus primas res instituerit in statu perfecto et naturæ cujusque rei convenienti; anima autem, quæ est pars humanæ naturæ, non habeat naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita: dicendum est animam humanam non esse productam ante corpus.*

74. *Respondeo*—dicendum quod Origen. (lib. 1. Periar., c. 7. et 8.), posuit non solum animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum Angelis creatas, propter hoc, quod credidit omnes spirituales substantias, tam animas quam Angelos, æquales esse secundum suæ naturæ conditionem, sed solum merito distare; sic quod quædam earum corporibus alligantur, quæ sunt animæ hominum, vel cœlestium corporum, quædam vero in sui puritate secundum diversos ordines remanent. De qua opinione supra jam diximus (qu. 47. art. 2.), et ideo relinquatur ad præsens.

Augustinus vero (in 7. super Gen. ad litt., c. 24.), dicit quod anima primi hominis ante corpus cum Angelis est creata, ob aliam rationem: quia scilicet ponit, quod corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes; quod non potest de anima dici, quia nec ex aliqua materia corporali aut spiritali præexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quod ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum Angelis fuerit creata, et quod postmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo, ut ejus verba demonstrant; dicit enim (loco cit., c. 29.): “*Credatur, si*

nulla Scripturarum auctoritas, seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi esset, anima vero jam ipsa crearetur."

Posset autem utique hoc tolerari secundum eos qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam; et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanæ naturæ, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suæ naturæ, secundum quod uniuscujusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari.

Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit quod anima humana præcessit in operibus sex dierum secundum quamdam similitudinem generis, prout convenit cum Angelis in intellectuali natura; ipsa vero fuit creata simul cum corpore. Secundum alios vero sanctos tam anima quam corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

75. *Ad primum* ergo dicendum, quod si natura animæ haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur, ratio illa procederet ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum *ad secundum*. Nam anima, si per se speciem haberet, magis conveniret cum Angelis; sed in quantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium ut formale principium.

Ad tertium dicendum, quod animam remanere post corpus accidit per defectum corporis, qui est mors; qui qui-

dem defectus in principio creationis animæ esse non debuit.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. Q. 118. a. 3.—p. 3. Q. 6. aa. 3. 4.—II. *con. Gen.* c. 81.—*De Potentia*, Q. 3. a. 10.—3. *Dist.* 17. Q. 2. a. 2.)

*ARTICULUS QUINTUS.

Utrum corpus primi hominis sit de limo terræ.

(*Sum. Theol.* Q. 91. a. 1.)

76. *Ad [quintum]* sic proceditur.—Videtur quod corpus primi hominis non sit factum de limo terræ.

Primo.—Majoris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex aliquo; quia plus distat ab actu non ens quam ens in potentia. Sed, cum homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maxime ostenderetur in productione corporis ejus. Ergo non debuit fieri ex limo terræ, sed ex nihilo.

Secundo.—Præterea, corpora cœlestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem, cum perficiatur a nobilissima forma, quæ est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore cœlesti.

Tertio.—Præterea, ignis et aer sunt nobiliora corpora quam terra et aqua; quod ex eorum subtilitate apparet. Cum igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne et ex aere, quam ex limo terræ.

Quarto.—Præterea, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis; non ergo est factum ex limo terræ, sed ex omnibus elementis.

77. *Sed contra est*, quod dicitur (*Genes.* II. 7.): “*Formavit Deus hominem de limo terræ.*”

* *N. B.*—Asteriscus præfixus articulis denotat materiam in his contentam pertinere ad Theologos. Illos tamen omittere nolui, ne seriem articulorum, quæ maximi facienda est, interruptam traderem. Quod hic dico pro variis insequentis quæstionis articulis dictum puta.

CONCLUSIO.—*Quamvis homo, ut medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias, corpus habeat ex quatuor elementis compositum ; peculiariter tamen (quia terra et aqua in corpore hominis abundant) de limo terræ, hoc est, terra aquæ permixta, formatus dicitur.*

78. *Rèspondeo*—dicendum, quod cum Deus perfectus sit in operibus suis, perfectionem dedit omnibus secundum eorum modum, secundum illud (Deut. xxxii. 4.): “*Dei perfecta sunt opera.*” Ipse autem simpliciter perfectus est ex hoc quod omnia in se præhabet non per modum compositionis, sed simpliciter et unite, ut Dionysius dicit, (c. 5. de div. Nom. lect. 4.), eo modo quo diversi effectus præexistunt in causa, secundum ejus virtutem unam.—Ista autem perfectio ad Angelos quidem derivatur, secundum quod omnia sunt in eorum cognitione quæ sunt a Deo in natura producta per formas diversas ; ad hominem vero derivatur inferiori modo hujusmodi perfectio ; non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam ; sed est ex rebus omnibus quodam modo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem ; de similitudine vero cœlestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam æqualitatem complexionis ; elementa vero secundum substantiam ; ita tamen quod superiora elementa prædominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis, et aer, quia vita præcipue consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aeris ; inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam. Aliter enim non posset esse mixtionis æqualitas, nisi inferiora elementa, quæ sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terræ formatum, quia limus dicitur terra aquæ permixta. Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturæ mundi quodam modo inveniuntur in eo.

79. *Ad primum* ergo dicendum, quod virtus Dei creantis manifestata est in corpore hominis, dum ejus materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus; quasi medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias.

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus cœleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animæ rationalis est minus conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodam modo per sensus; quorum organa formari non possunt ex corpore cœlesti, cum sit impassibile. Nec est verum quod quidam dicunt, aliquid de quinta essentia materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori, mediante quadam luce. Primo enim falsum est quod dicunt, lucem esse corpus.* Secundo vero impossibile est aliquid de quinta essentia, vel de corpore cœlesti dividi, vel elementis permisceri, propter cœlestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum, nisi secundum suæ virtutis effectum.

Ad tertium dicendum, quod si ignis et aer, quæ sunt majoris virtutis in agendo, etiam secundum quantitatem in compositione humani corporis abundarent, omnino ad se traherent alia; et non posset fieri æqualitas commixtionis, quæ est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensus tactus, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cujuslibet sensus non habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus, sed in potentia tantum, vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores; quod in organo tactus non erat possi-

* *Sum. Theol.* 1. p. Q. 67. a. 2.

bile, cum sit compositum ex elementis, quorum qualitates percipit tactus; vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere. Medium enim est in potentia ad extrema.

Ad quartum dicendum, quod in limo terræ est terra, et aqua conglutinans partes terræ. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit; tum quia minus abundant secundum quantitatem in corpore hominis, ut dictum est in corp. art., tum etiam quia in tota rerum productione, de igne et aere, quæ sensu non percipiuntur a rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quæ rudi populo tradebatur.

Cf. S. Thomam (2. *Dist.* 17. Q. 1. a. 1. ad 5. a. 3. ad 2.—3. *Dist.* Q. 2. a. 2.)

ARTICULUS SEXTUS.

Utrum corpus humanum sit immediate productum a Deo.

(*Sum. Theol.* 1. c. a. 2.)

80. *Ad [sextum]* sic proceditur.—Videtur quod corpus humanum non sit immediate a Deo productum.

Primo.—Dicit enim Augustinus (in 3. de Trinit., c. 4.), quod “*corporalia disponuntur a Deo per angelicam creaturam.*” Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali, ut dictum est art. præc. Ergo debuit produci, mediantibus Angelis, et non immediate a Deo.

Secundo.—Præterea, quod fieri potest virtute creata, non est necessarium quod immediate producat a Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam cœlestis corporis; nam et quædam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis cœlestis; et Albumazar dicit quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis

temperatis tantum. Ergo non oportuit quod immediate corpus humanum formaretur a Deo.

Tertio.—Præterea, nihil fit ex materia corporali nisi per aliquam materiæ transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu cœlestis corporis, qui est primus motuum. Cum igitur corpus humanum sit productum ex materia corporali, videtur quod ad ejus formationem aliquid operatum fuerit corpus cœleste.

Quarto.—Præterea, Augustinus dicit (7. super Gen. ad litt., cap. 24.), quod homo factus est secundum corpus in operibus sex dierum, secundum causales rationes, quas Deus inseruit creaturæ corporali; postmodum vero fuit formatum in actu. Sed, quod præexistit in corporali creatura secundum causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliqua virtute creata, et non immediate a Deo.

81. *Sed contra est*, quod dicitur (Eccli. 17.): “*Deus de terra creavit hominem.*”

CONCLUSIO.—*Cum in prima rerum formatione, nullum præcesserit corpus humanum, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur; oportuit primum corpus hominis, immediate a Deo formari.*

82. *Respondeo*—dicendum, quod prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo.

Posuerunt siquidem aliqui formas, quæ sunt in materia corporali, a quibusdam formis immaterialibus derivari.

Sed hanc opinionem refellit Philosophus (in 7. Metaph. text. 26. 27. et 32.), per hoc quod formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra expositum est (qu. 65. a. 4, et qu. 90. art. 2.). Et quia oportet agens esse

simile facto, non convenit quod forma pura, quæ est sine materia, producat formam quæ est in materia, quæ non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quod forma quæ est in materia, sit causa formæ quæ est in materia secundum quod compositum a composito generatur. Deus autem, quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo præcedentis formæ materialis. Et propter hoc Angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit (in 3. de Trin. c. 9.). Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quod primum corpus hominis immediate formaretur a Deo.

83. *Ad primum* ergo dicendum, quod etsi Angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quæ circa corpora operantur, aliqua tamen Deus in creatura corporea facit quæ nullo modo Angeli facere possunt, sicut quod suscitatur mortuos, et illuminat cæcos; secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terræ formavit. Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis Angeli exhiberent, sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveros colligendo.

Ad secundum dicendum, quod animalia perfecta, quæ generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem cœlestis corporis, ut Avicenna fingit; licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus cœlestis corporis, prout Philosophus dicit (in 2. Phys., text. 26.), quod "*homo generat hominem ex materia, et sol.*" Et exinde est quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum, et aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem

virtus coelestium corporum ad generandum quædam animalia imperfectiora ex materia disposita. Manifestum est enim quod plura requiruntur ad productionem rei perfectæ quam ad productionem rei imperfectæ.

Ad tertium dicendum, quod motus cœli est causa transmutationum naturalium, non tamen transmutationum, quæ fiunt præter naturæ ordinem, et sola virtute divina, sicut quod mortui resuscitantur, quod cæci illuminantur; quibus est simile, quod homo ex limo terræ formatur.

Ad quartum dicendum, quod secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid præexistere dupliciter: uno modo secundum potentiam activam et passivam; ut non solum ex materia præexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua præexistens creatura hoc facere possit. Alio modo secundum potentiam passivam tantum, ut scilicet de materia præexistenti fieri possit a Deo; et hoc modo secundum Augustinum corpus hominis præexistit in operibus productis, secundum causales rationes.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. Q. 92. a. 4.)

ARTICULUS SEPTIMUS.

Utrum corpus hominis habuerit convenientem dispositionem.

(*Sum. Theol.* 1. p. Q. 91. a. 3.)

84. *Ad [septimum]* sic proceditur.—Videtur quod corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem.

Primo.—Cum enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optime ad ea quæ sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quædam animalia inveniuntur acutioris sensus quam homo, et velocioris motus, sicut canes melius odorant, et aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

Secundo.—Præterea, perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quam corporibus aliorum animalium, quæ habent tegumenta et arma naturalia ad sui protectionem, quæ homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum.

Tertio.—Præterea, homo plus distat a plantis quam ab animalibus brutis. Sed plantæ habent staturam rectam, animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

85. *Sed contra est, quod dicitur (Eccle. vii. 30.): "Deus fecit hominem rectum."*

CONCLUSIO.—*Cum quilibet artifex intendat suo operi dispositionem optimam, secundum præstitutum sibi finem inducere; recte dicitur corpus humanum formatum fuisse ab artifice Deo in optima dispositione, non simpliciter, sed secundum quod congruit animæ rationali ejusque operationibus.*

89 *Respondeo*—dicendum, quod omnes res naturales productæ sunt ab arte divina; unde sunt quodam modo artificiatæ ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparisonem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adjunctum aliquem defectum, artifex non curat; sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quæ est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem; et hoc est, quod Philosophus dicit (in 2. Physic. text. 74.): "*Et quia dignius est sic (vel melius), non tamen simpliciter, sed ad uniuscujusque substantiam.*" Finis autem

proximus humani corporis est anima rationalis, et operationes ipsius. Materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientia ad talem formam et ad tales operationes.

Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiæ ad ea quæ requiruntur in corpore, ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animæ operationes.*

87. *Ad primum* ergo dicendum, quod tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quam in aliquo alio animali. Et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Præcedit etiam homo omnia alia animalia quantum ad vires sensitivas interiores, sicut ex supradictis apparet (qu. 78., art. 4.). Ex quadam autem necessitate contingit quod quantum ad aliquos exteriores sensus homo ab aliis animalibus deficiat, sicut homo inter omnia animalia habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quod homo inter omnia animalia respectu sui corporis haberet maximum cerebrum: tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quæ sunt necessariæ ad intellectus operationem, ut supra dictum est (qu. 84. art. 7.); tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quod homo sit rectæ staturæ. Magnitudo autem cerebri propter ejus humiditatem est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio quare quædam animalia sunt acutioris visus, et subtilioris auditus quam homo, propter impedimentum horum sensuum, quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis æqualitate. Et eadem

* Cf. n. 47. et 48. pag. 49. seqq.

etiam ratio est assignanda de hoc quod quædam animalia sunt homine velociora; cui excellentiæ velocitatis repugnat æqualitas humanæ complexionis.

Ad secundum dicendum, quod cornua et ungulæ, quæ sunt quorundam animalium arma, et spissitudo corii, et multitudo pilorum ac plumarum, quæ sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiae terrestris elementi, quæ repugnat æqualitati et teneritudini complexionis humanæ; et ideo hæc homini non competebant. Sed, loco horum, habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma, et tegumenta, et alia vitæ necessaria, infinitis modis; unde et manus (in 3. de Anima, text. 38.), dicitur "*organum organorum*." Et hoc etiam magis competebat rationali naturæ, quæ est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

Ad tertium dicendum, quod habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor.

Primo quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitæ necessaria procuranda, sicut aliis animatibus, sed etiam ad cognoscendum. Unde cum cætera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilibus secundum seipsam. Et ideo, quia sensus præcipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quærendum et providendum sibi de victu; homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et præcipue per visum, qui est subtilior, et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et cœlestia, et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem.

Secundo, ut interiores vires liberius suas operationes habeant; dum cerebrum, in quo quodam modo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum.

Tertio, quia oporteret si homo haberet pronam staturam,

quod uteretur manibus loco anteriorum pedum; et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret.

Quarto, quia si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore; et ita haberet os oblongum, et labia dura, et grossa, et linguam etiam duram, ne ab exterioribus læderetur, sicut patet in aliis animalibus; et talis dispositio omnino impediret locutionem, quæ est proprium opus rationis. Et tamen homo staturam rectam habens maxime distat a plantis. Nam homo habet superius sui, id est caput, versus superius mundi, et inferius sui versus inferius mundi; et ideo est optime dispositus secundum dispositionem totius. Plantæ vero habent superius sui versus inferius mundi (nam radices sunt ori proportionales), inferius autem sui versus superius mundi. Animalia vero bruta medio modo; nam superius animalis est pars qua accipit alimentum, inferius autem est pars qua emittit superfluum.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.*, 2. 2. Q. 64. a. 2. ad 1.—*De Malo*, Q. 5. a. 5.—*De Anima*, a. 8.)

* ARTICULUS OCTAVUS.

Utrum convenienter corporis humani productio in Scriptura describatur.

(*Sum. Theol.* 1. c. a. 4.)

88. *Ad octavum* sic proceditur.—Videtur quod inconvenienter corporis humani productio in Scriptura describatur.

Primo.—Sicut enim corpus humanum est factum a Deo, ita et alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dicitur: “*Dixit Deus: Fiat, et factum est.*” Ergo similiter dici debuit de hominis productione.

Secundo.—Præterea, corpus humanum a Deo immediate est factum, ut supra dictum est (art. 2. huj. qu.). Ergo inconvenienter dicitur: "*Faciamus hominem.*"

Tertio.—Præterea, forma humani corporis est ipsa anima, quæ est spiraculum vitæ. Inconvenienter ergo, postquam dixerat: "*Formavit Deus hominem de limo terræ,*" subjunxit: "*Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.*"

Quarto.—Præterea, anima, quæ est spiraculum vitæ, est in toto corpore, et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere, quod "*inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.*"

Quinto.—Præterea, sexus masculinus et femininus pertinent ad corpus, imago vero Dei ad animam. Sed anima secundum Augustinum (lib. 7. sup. Gen. ad litt. cap. 24.), fuit facta ante corpus. Inconvenienter ergo, cum dixisset: "*Ad imaginem suam fecit illum,*" addidit: "*masculum et feminam creavit eos.*"

89. In contrarium est auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO.—*Quoniam quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio facere consuevimus; hinc est quod productionis corporis hominis, propter quem alia facta sunt, specialem modum Scriptura expresserit.*

90. *Respondeo*—dicendum, ad primum, quod sicut Augustinus dicit (in 6. super Gen. ad litt. c. 12.), non in hoc præeminet homo aliis rebus quod Deus fecit ipsum hominem, quasi alia ipse non fecerit, cum scriptum sit (Psal. CI. 20.): "*Opera manuum tuarum sunt cæli:*" et alibi (Ps. XCIV. 5.): "*Aridam fundaverunt manus ejus;*" sed in hoc, quod ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt.

Ea enim, quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio consuevimus facere.

Ad secundum dicendum, quod non est intelligendum, Deum Angelis dixisse: "*Faciamus hominem*," ut quidam perverse intellexerunt. Sed hoc dicitur ad signandam pluralitatem divinarum personarum, quarum imago expressius invenitur in homine.

Ad tertium dicendum, quod quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, et postmodum Deum formato jam corpori animam infudisse.

Sed contra rationem perfectionis primæ institutionis rerum est, quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit; cum utrumque sit pars humanæ naturæ. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore, quod dependet ex anima, et non e converso.

Et ideo ad hoc excludendum quidam posuerunt quod, cum dicitur: "*Formavit Deus hominem*," intelligitur productio corporis simul cum anima; quod autem additur, "*et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*," intelligitur de Spiritu Sancto, sicut et Dominus insufflavit in Apostolos, dicens (Joan. xx. 22.): "*Accipite Spiritum Sanctum*."

Sed hæc expositio, ut dicit Augustinus (in lib. 13. de Civit. Dei, c. 24.), excluditur per verba Scripturæ; nam subditur ad prædicta: "*Et factus est homo in animam viventem*:" quod Apostolus (I. ad Cor. xv.), non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert.

Per spiraculum ergo vitæ intelligitur anima; ut sic quod dicitur: "*Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*," sit quasi expositio ejus, quod præmiserat; nam anima est corporis forma.

Ad quartum dicendum, quod quia operationes vitæ magis manifestantur in facie hominis propter sensus ibi existentes, ideo dicit, in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitæ.

Ad quintum dicendum, quod secundum Augustinum (lib. 4. super Gen. ad litt. c. 34.), omnia opera sex dierum sunt simul facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factum cum Angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus ejus secundum rationes causales. Alii vero doctores ponunt et animam et corpus hominis factum sexto die in actu.

QUÆSTIO IV

De Causa Exemplari Hominis.*

(*Sum. Theol.* 1. p. Q. 93.)

Deinde considerandum est de fine, sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, et circa hoc

Queruntur novem :

- 1.—UTRUM IN HOMINE SIT IMAGO DEI.
- 2.—UTRUM IMAGO DEI SIT IN IRRATIONABILIBUS CREATURIS.
- 3.—UTRUM IMAGO DEI SIT MAGIS IN ANGELO QUAM IN HOMINE.
- 4.—UTRUM IMAGO DEI SIT IN OMNI HOMINE.
- *5.—UTRUM IN HOMINE SIT IMAGO DEI PER COMPARATIONEM AD ESSENTIAM, VEL AD PERSONAS DIVINAS OMNES, AUT AD UNAM EARUM.
- 6.—UTRUM IMAGO DEI SIT IN HOMINE SECUNDUM POTENTIAS, AUT SECUNDUM HABITUS AUT ACTUS.
- 7.—UTRUM PER COMPARATIONEM AD OMNIA OBJECTA.
- 8.—UTRUM IMAGO DEI INVENIATUR IN HOMINE SOLUM SECUNDUM MENTEM.
- 9.—DE DIFFERENTIA IMAGINIS ET SIMILITUDINIS.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum imago Dei sit in homine.

91. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod imago Dei non sit in homine.

Primo.—Dicitur enim (Isa. XL. 18.): “*Cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?*”

* Cf. (*Sum. Theol.* 1. p. Q. 15—Q. 44. a. 3.—Q. 45. a. 7.)

Secundo.—Præterea, esse Dei imaginem est proprium primogeniti, de quo dicit Apostolus ad Coloss. (I. 15.): “*Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ.*” Non ergo in homine invenitur Dei imago.

Tertio.—Præterea, Hilarius dicit (in lib. de Syn. can. 1.), quod “*imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens;*” et iterum dicit ibid., quod “*imago est rei ad rem coæquandæ indiscreta, et unita similitudo.*” Sed non est species indifferens Dei et hominis; nec potest esse æqualitas hominis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei.

92. *Sed contra est, quod dicitur (Gen. I. 26.): “Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.”*

CONCLUSIO.—*Cum in homine inveniatur aliqua Dei similitudo, quæ ab eo deducitur, sicut ab exemplari, non tamen secundum Domini æqualitatem; est quidem in homine imago Dei, sed imperfecta.*

93. *Respondeo*—dicendum, quod sicut Augustinus dicit (in lib. 83. Quæstionum, qu. 74.), “*ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago.*” Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressa. Imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius; unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et æquale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago ejus. Æqualitas autem non est de ratione imaginis; quia, ut Augustinus ibidem dicit: “*ubi est imago, non continuo est æqualitas,* ut patet in imagine alicujus in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectæ imaginis; nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est.

Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quæ deducitur a Deo sicut ab exemplari; non tamen est similitudo secundum æqualitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit, "*hominem factum ad imaginem Dei.*" Præpositio enim, *ad*, accessum quemdam significat, qui competit rei distant.

94. *Ad primum* ergo dicendum, quod Propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis; et ideo signanter dicit: "*Quam imaginem ponetis ei?*" Sed Deus ipse sibi in homine posuit spirituales imagines.

Ad secundum dicendum, quod primogenitus omnis creaturæ est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cuius imago est. Et ideo dicitur *imago*, et nunquam *ad imaginem*. Homo vero et propter similitudinem dicitur *imago*, et propter imperfectionem similitudinis dicitur *ad imaginem*. Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturæ, imago Dei est in Filio suo primogenito, sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo, ut patet per Augustinum (in lib. de decem chordis, cap. 8. circ. med.).

Ad tertium dicendum, quod cum unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species indifferens, quo una. Unum autem dicitur aliquid, non solum numero, aut specie, aut genere, sed etiam secundum analogiam vel proportionem quamdam; et sic est unitas, vel convenientia creaturæ ad Deum. Quod autem dicit, "*rei ad rem cœquandæ,*" pertinet ad rationem perfectæ imaginis.

Cf. S. Thomam (Qq. Dd. *De Veritate*, Q. 10. a. 7.—1. 2. *Prol.*—I. *Dist.* 3. Q. 3. —II. *Dist.* 16. a. 2.—IV. *con. Gen.* c. 26.)

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.

95. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.

Primo.—Dicit enim Dionysius (in lib. de divin. Nomin. cap. 2., non remote a fin. lect. 2.): “*Habent causata causarum suarum contingentes imagines.*” Sed Deus est causa non solum rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.

Secundo.—Præterea, quanto est expressior similitudo in aliquo, tanto magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit (4. cap. de div. Nomin., aliquant. a princ. lect. 4.), quod “*radius solaris maxime habet similitudinem divinæ bonitatis.*” Ergo est ad imaginem Dei.

Tertio.—Præterea, quanto aliquid est magis perfectum in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo; quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valde bona, (Gen. 1.). Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solum homo.

Quarto.—Præterea, Boetius (in lib. 3. de Consol. metr. 9.), dicit de Deo:

“Mundum mente gerens, similique in imagine formans.”

Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solum rationalis creatura.

96. *Sed contra est*, quod dicit Augustinus (6. sup. Gen. ad litt. cap. 12. circ. med.): “*Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod ei dedit mentem intellectualem, qua præstat pecoribus.*” Ea ergo quæ non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

CONCLUSIO.—*Ad rationem imaginis requiritur, ut sit similitudo secundum speciem vel quasi speciem; vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei.—Quum igitur solæ intellectuales creaturæ assimilentur Deo, ut intelligit et sapit; eæ solæ (si proprie loquamur) sunt ad imaginem Dei.*

97. *Respondeo*—dicendum, quod non quælibet similitudo, etiamsi sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid esse ad imaginem alterius. Non enim posset dici, quod vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis, propter similitudinem generis. Neque iterum potest dici quod si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, propter hoc sit ad ejus imaginem; quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo; vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et præcipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit (in lib. de Synod. can. 1.), quod “*imago est species indifferens.*”

Manifestum est autem, quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, in quantum sunt; secundo, in quantum vivunt; tertio vero, in quantum sapiunt vel intelligunt; quæ, ut Augustinus dicit (in lib. 83. QQ. qu. 51. in med.), “*ita sunt Deo similitudine proxima ut in creaturis nihil sit propinquius.*” Sic ergo patet, quod solæ intellectuales creaturæ, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.

98. *Ad primum* ergo dicendum, quod omne imperfectum est quædam participatio perfecti. Et ideo etiam ea

quæ deficiunt a ratione imaginis, in quantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionysius dicit, quod "*causata habent causarum contingentes imagines*," id est, quantum contingit ea habere, et non simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius assimilat radium solarem divinæ bonitati quantum ad causalitatem, non secundum dignitatem naturæ, quæ requiritur ad rationem imaginis.

Ad tertium dicendum, quod universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura, extensive et diffusive; sed intensive et collective similitudo divinæ perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quæ est capax summi boni.

Vel dicendum, quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur, quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum secundum aliquam sui partem sit ad imaginem Dei, sed excluduntur aliæ partes universi.

Ad quartum dicendum, quod imago accipitur a Boetio secundum rationem similitudinis, qua artificiatum imitatur speciem artis, quæ est in mente artificis. Sic autem quælibet creatura est imago rationis exemplaris, quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine, sed secundum quod attenditur secundum similitudinem naturæ, prout scilicet primo enti assimilantur omnia, in quantum sunt entia; et primæ vitæ, in quantum sunt viventia; et summæ sapientiæ, in quantum sunt intelligentia.

Cf. S. Thomam (III. *con. Gen.* c. 20. fin.—II. *Dist.* 16. art. 2.—III. *Dist.* Q. 2. a. 2. qu. 1.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum Angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo.

99. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod Angelus non sit magis ad imaginem Dei quam homo.

Primo.—Dicit enim Augustinus (in serm. de Imagine, 27., de verbis Apost. cap. 2., et de verbis Dom. serm. 63. cap. 6.), quod “*Deus nulli alii creaturæ dedit, quod sit ad imaginem suam, nisi homini.*” Non ergo verum est, quod Angelus magis dicatur ad imaginem Dei quam homo.

Secundo.—Præterea, secundum Augustinum (in lib. 83. QQ. qu. 51. in med.), “*homo ita est ad imaginem Dei, ut nulla interposita creatura formetur a Deo; et ideo nihil est illi conjunctius.*” Sed imago Dei dicitur aliqua creatura, in quantum Deo conjungitur. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

Tertio.—Præterea, creatura dicitur ad imaginem Dei, in quantum est intellectualis naturæ. Sed intellectualis natura non intenditur, nec remittitur; non enim est de genere accidentis, cum sit in genere substantiæ. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

100. *Sed contra est*, quod dicit Gregorius (in quadam hom. 34. in Evang. in med.), quod “*Angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinæ imaginis magis insinuat expressa.*”

CONCLUSIO.—*Quoniam intellectualis natura, in qua divinæ imaginis ratio primo et per se consideratur, in angelo sit perfectior; ipse simpliciter magis est ad imaginem Dei, quam homo.*

101. *Respondeo*—dicendum, quod de imagine Dei loqui dupliciter possumus: uno modo quantum ad id in quo

primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura; et sic imago Dei est magis in Angelis quam sit in hominibus: quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet (qu. 62. art. 6., et qu. 75. art. 7. ad 3.). Secundo potest considerari imago Dei in homine quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quædam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et in quantum anima hominis est tota in toto corpore ejus, et iterum tota in qualibet parte ipsius; sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum hæc et similia magis invenitur Dei imago in homine quam in Angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinæ imaginis in homine, nisi præsupposita prima imitatione, quæ est secundum intellectualem naturam; alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo cum quantum ad intellectualem naturam Angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, simpliciter concedendum est Angelum magis esse ad imaginem Dei, hominem autem secundum quid.

102. *Ad primum* ergo dicendum, quod Augustinus excludit a Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes, non autem Angelos.

Ad secundum dicendum, quod sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum suam speciem, cum tamen unus ignis sit alio subtilior, ita dicitur quod nihil est conjunctius Deo quam mens humana secundum genus intellectualis naturæ; quia, sicut ipse supra præmiserat (loco citato in arg.), "*quæ sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius.*" Unde per hoc non excluditur quin Angelus sit magis ad Dei imaginem.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, quod substantia non recipit magis et minus, non intelligitur quod una species substantiæ non sit perfectior quam alia; sed quod

unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minus; nec etiam a diversis individuis participatur species substantiæ secundum magis et minus.

Cf. S. Thomam (I. *Dist.* 3. Q. 3. a. 1. ad 4.—II. *Dist.* 16. a. 3.—III. *Dist.* 2. Q. 1. qu. 1. 2.—Ps. VIII.)

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine.

103. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod imago Dei non inveniatur in quolibet homine.

Primo.—Dicit enim Apostolus (I. ad Cor. xi. 7.), quod “*vir est imago Dei, mulier autem est imago viri.*” Cum ergo mulier sit individuum humanæ speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

Secundo.—Præterea, Apostolus dicit (Rom. VIII. 29.), quod illos “*quos Deus præscivit conformes fieri imaginis Filii sui, hos prædestinavit.*” Sed non omnes homines prædestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

Tertio.—Præterea, similitudo est de ratione imaginis, ut supra dictum est (art. 1. huj. qu.). Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

66. *Sed contra est*, quod dicitur (in Psal. xxxviii. 7.): “*Verumtamen in imagine pertransit homo.*”

CONCLUSIO.—*Imago creationis in omnibus invenitur hominibus; sed imago recreationis in justis tantum, imago vero similitudinis solum in beatis.*

105. *Respondeo*—dicendum, quod cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei secundum

quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum, quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine: uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et hæc aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quæ est communis omnibus hominibus:—alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; et hæc est imago per conformitatem gratiæ:—tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte; et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriæ. Unde super illud (Ps. iv. 7.): *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine,*” Glossa ordinaria distinguit triplicem imaginem, scilicet creationis, et recreationis, et similitudinis. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis.

106. *Ad primum* ergo dicendum, quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde (Genes. i. 27.), cum dixisset: “*Ad imaginem Dei creavit illum,*” scilicet hominem, subdit: “*Masculum et feminam creavit eos.*” Et dixit pluraliter eos, ut Augustinus dicit (lib. 3. super Gen., cap. 22. a med.), “*ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse conjunctus.*—Sed quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere. Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturæ. Unde cum Apostolus dixisset, quod “*vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri,*” ostendit quare hoc dixerit, subdens: “*Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro;*

et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum.

Ad secundum et tertium dicendum, quod illæ rationes procedunt de imagine, quæ est secundum conformitatem gratiæ et gloriæ.

Cf. S. Thomam (QQ. *De Veritate*, Q. 12. a. 1. ad 3.—*De Potentiâ*, Q. 9. a. 9.—*I. Dist.* 3. in litt.)

*ARTICULUS QUINTUS.

Utrum in homine sit imago Dei quantum ad Trinitatem personarum.

107. *Ad quintum sic proceditur.*—Videtur quod in homine non sit imago Dei, quantum ad Trinitatem divinarum personarum.

Primo.—Dicit enim Augustinus (Fulgentius in lib. de Fide ad Pet. cap. 1. a med.): “*Una est sanctæ Trinitatis essentialiter divinitas et imago, ad quam factus est homo;*” et Hilarius (in 5. de Trinit. a princ.), dicit quod “*homo sit ad communem Trinitatis imaginem.*” Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, et non quantum ad Trinitatem personarum.

Secundo.—Præterea (in lib. de Eccles. Dog. cap. ult.), dicitur quod imago Dei attenditur in homine secundum æternitatem. Damascenus etiam dicit (in lib. 2. de Fide orth. cap. 12. a med.), quod “*hominem esse ad imaginem Dei significat intellectualem, et arbitrio liberum, et per se potestativum.*” Gregorius etiam Nyssenus (lib. de Hom. opific. cap. 16. circ. med.), dicit quod “*cum Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, tale est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem. Bonitatis enim plenitudo Divinitas est.*” Hæc autem omnia non pertinent ad distinctionem personarum, sed magis ad es-

sentiae unitatem. Ergo in homine est imago Dei, non secundum Trinitatem personarum, sed secundum essentiae unitatem.

Tertio.—Præterea, imago ducit in cognitionem ejus cujus est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundum Trinitatem personarum; cum homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quod per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum personarum; quod est falsum, ut supra ostensum est (qu. 32. art. 1.).

Quarto.—Præterea, nomen imaginis non cuilibet trium personarum convenit, sed soli Filio. Dicit enim Augustinus (in 6. de Trin. cap. 2. circ. med.), quod “*solus Filius est imago Patris.*” Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundum personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed Filii tantum.

108. *Sed contra est*, quod Hilarius dicit (in 4. de Trin. circ. med.): “*Per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum personarum.*”

CONCLUSIO.—*In Deo una existit natura in tribus personis. In homine igitur est imago Dei, et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum.*

109. *Respondeo*—dicendum, quod sicut supra habitum est (qu. 40. art. 2.), distinctio divinarum personarum non est nisi secundum originem, vel potius secundum relationes originis.—Non autem est idem modus originis in omnibus; sed modus originis uniuscujusque est secundum convenientiam suæ naturæ. Aliter enim producantur animata, aliter inanimata, aliter animalia, atque aliter plantæ. Unde manifestum est, quod distinctio divinarum personarum est secundum quod divinæ naturæ convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinæ

naturæ non excludit hoc, quod est esse ad imaginem Dei secundum repræsentationem trium personarum, sed magis unum ad alterum sequitur.

Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, ad quantum ad Trinitatem personarum; nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura.

110. Et per hoc patet responsio ad *duo prima*.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfecte repræsentans Deum. Sed, sicut Augustinus dicit (15. de Trinit. cap. 6. versus fin.), maxima est differentia trinitatis, quæ est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et ideo, ut ipse ibidem dicit, "*trinitatem, quæ in nobis est, videmus potius quam credimus; Deum vero esse Trinitatem credimus potius quam videmus.*"

Ad quartum dicendum, quod quidam dixerunt in homine esse solum imaginem Filii.

Sed hoc improbat Augustinus (in 12. de Trin. cap. 5. et 6.). Primo quidem per hoc quod, cum secundum æqualitatem essentiae Filius sit Patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quod sit factus ad similitudinem Patris. Secundo, quia si homo esset factus solum ad imaginem Filii, non diceret Pater: "*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, sed tuam.*" —Cum ergo dicitur: "*Ad imaginem Dei fecit illum,*" non est intelligendum, quod Pater fecit hominem solum ad imaginem Filii, qui est Deus, ut quidem exposuerunt; sed intelligendum est, quod Trinitas Deus fecit hominem ad imaginem suam, id est totius Trinitatis. Cum autem dicitur, quod Deus fecit hominem ad imaginem suam, potest dupliciter intelligi: uno modo quod hæc præposito, *ad*, designet terminum factionis; ut sit sensus: Faciamus hominem taliter ut sit in eo imago nostra. Alio modo hæc

præpositio, *ad*, potest designare causam exemplarem ; sicut cum dicitur : Iste liber est factus ad illum. Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quæ abusive imago dicitur, secundum quod imago ponitur pro exemplari ; vel, secundum quod quidam dicunt, divina essentia dicitur imago, quia secundum eam una persona aliam imitatur.

Cf. S. Thomam (*Sup.* a. 3.—Qq. Dd. *De Veritate*, Q. 10. a. 3., Q. 8. a. 2.)

ARTICULUS SEXTUS.

Utrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem.

111. *Ad sextum* sic proceditur.—Videtur quod imago Dei non sit in homine solum secundum mentem.

Primo.—Dicit enim Apost. (I. ad Cor. xi. 7.), quod “*vir est imago Dei.*” Sed vir non est solum mens. Ergo imago Dei non attenditur solum secundum mentem.

Secundo.—Præterea, Genes. (I. 27.), dicitur : “*Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos.*” Sed distinctio masculi et feminæ est secundum corpus. Ergo secundum corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundum mentem tantum.

Tertio.—Præterea, imago præcipue videtur attendi secundum figuram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundum corpus, et non secundum mentem tantum.

Quarto.—Præterea, secundum Augustinum (12. super Gen. ad litt. c. 7. et 24.), triplex visio invenitur in nobis, scilicet corporalis, spiritualis, sive imaginaria, et intellectualis. Si ergo secundum visionem intellectualem, quæ ad mentem pertinet, est aliqua trinitas in nobis, secundum quam sumus ad imaginem Dei, pari ratione et in aliis visionibus.

112. *Sed contra est*, quod Apostolus dicit ad Ephes. (iv. 23.): “*Renovamini spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem.*” Ex quo datur intelligi quod renovatio nostra, quæ fit secundum novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed ad Coloss. (iii. 10.), dicit: “*Inducentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem ejus qui creavit eum.*” Unde renovationem, quæ est secundum novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solum ad mentem.

CONCLUSIO.—*Communicatur homini Dei similitudo per modum imaginis, secundum mentem tantum; secundum alias vero partes ipsius, per modum vestigii, sicut et cæteris creaturis.*

113. *Respondeo*—dicendum, quod cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra dictum est (a. 1 et 2. huj. quæst.), in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus, sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago nisi secundum mentem; in aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii, sicut et in cæteris rebus, quibus secundum partes hujusmodi assimilatur.—Cujus ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repræsentat vestigium, et quo repræsentat imago. Imago enim repræsentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est (art. 2. huj. qu.). Vestigium autem repræsentat per modum effectus, qui sic repræsentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit. Impressiones enim quæ ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia: et similiter

cinis dicitur vestigium ignis, et desolatio terræ vestigium hostilis exercitus.—Potest ergo hujusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc, quod in creaturis rationalibus repræsentatur similitudo divinæ naturæ, et quantum ad hoc quod in eis repræsentatur similitudo Trinitatis increatæ. Nam quantum ad similitudinem divinæ naturæ pertinet, creaturæ rationales videntur quodam modo ad repræsentationem speciei pertingere, in quantum imitantur Deum, non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est (art. 2. huj. quæst.). Aliæ vero creaturæ non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque, ut supra habitum est (qu. 45. art. 7.), in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatæ per quamdam repræsentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium, quod hæc inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum, quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio. Species vero ejus demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis. Ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus ædificii demonstrat artificis voluntatem.* Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem, sed secundum alias partes ejus per modum vestigii.

114. *Ad primum* ergo dicendum, quod homo dicitur

* Cf. (*Sum. Theol.* 1. p. Q. 45. aa. 6. 7.)

imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem; sicut denarius dicitur imago Cæsaris, in quantum habet Cæsaris imaginem. Unde non oportet, quod secundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit (12. de Trin. cap. 5.), quidam imaginem Trinitatis in homine posuerunt, non secundum unum individuum, sed secundum plura, dicentes quod "*vir Patris personam intimat, Filii vero personam, quod de viro ita processit, ut de illo nasceretur; atque ita tertiam personam, velut Spiritum Sanctum, dicunt esse mulierem, quæ ita de viro processit, ut non ipsa esset filius, aut filia.*" Quod prima facie absurdum videtur. Primo quidem quia sequeretur, quod Spiritus Sanctus esset principium Filii, sicut mulier est principium prolis, quæ nascitur de viro. Secundo, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius personæ. Tertio, quia secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi producta jam prole.—Et ideo dicendum est quod Scriptura, postquam dixerat: "*Ad imaginem Dei creavit illum,*" addit: "*Masculum et feminam creavit eos,*" non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur, sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Unde Apostolus (ad Col. iii.), postquam dixerat: "*Secundum imaginem ejus qui creavit illum,*" subdit: "*Ubi non est masculus et femina.*"

Ad tertium dicendum, quod quamvis imago Dei in homine non accipiatur secundum figuram corpoream; tamen, quia corpus hominis solum inter terrenorum animalium corpora non primum in alvum prostratum est, sed tale est ut ad contemplandum cælum sit aptius,* magis hoc ad ima-

* Hinc canit Ovidius, 1. Metamor.

"Pronaque cum spectant animalia cetera terram,
Os homini sublime dedit (sc. Deus), cælumque videre
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus."

ginem et similitudinem Dei, quam cætera corpora animalium factum jure videri potest, ut Augustinus dicit (in lib. 83. QQ. qu. 51.). Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei; sed quia ipsa figura humani corporis repræsentat imaginem Dei in anima per modum vestigii.

Ad quartum ergo dicendum, quod tam in visione corporali quam in imaginaria invenitur quædam Trinitas, ut Augustinus dicit (in lib. 11. de Trin. cap. 2.). In visione enim corporali est quidem primo species exterioris corporis; secundo vero ipsa visio, quæ fit per impressionem cujusdam similitudinis prædictæ speciei in visum; tertio est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens. Similiter etiam in visione imaginaria invenitur primo species in memoria reservata; secundo ipsa imaginaria visio, quæ provenit ex hoc quod acies animæ, id est ipsa vis imaginaria, informatur secundum prædictam speciem; tertio vero invenitur intentio voluntatis conjungens utrumque.—Sed utraque trinitas deficit a ratione divinæ imaginis. Nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animæ. Species autem quæ est in memoria, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animæ. Et ita utrobique deficit repræsentatio connaturalitatis et coæternitatis divinarum personarum. Visio vero corporalis non procedit tantum a specie exterioris, corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis. Et similiter visio imaginaria non solum procedit a specie, quæ in memoria conservatur, sed etiam a virtute imaginativa. Et ita per hoc non repræsentatur convenienter processio Filii a solo Patre. Intentio vero voluntatis, quæ conjungit duo prædicta, non ex eis procedit neque in visione corporea, neque in spiritali. Unde non convenienter repræsentatur processio Spiritus Sancti a Patre et Filio.

ARTICULUS SEPTIMUS.

Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus.

115. *Ad septimum* sic proceditur.—Videtur quod imago Dei non inveniatur in anima secundum actus.

Primo.—Dicit enim Augustinus (11. de Civ. Dei, c. 26. a. princ.), quod “*homo factus est ad imaginem Dei, secundum quod sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse ac nosse diligimus.*” Sed esse non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

Secundo.—Præterea, Augustinus (in 9. de Trin. cap. 4.), assignat imaginem Dei in anima secundum hæc tria, quæ sunt mens, notitia et amor. Mens autem non significat actum, sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivæ animæ. Ergo imago Dei non attenditur secundum actus.

Tertio.—Præterea, Augustinus (10. de Trinit. cap. 11.), assignat imaginem Trinitatis in anima secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed hæc tria sunt vires naturales animæ, ut Magister dicit (3. dist. 1. lib. Sent.). Ergo imago Dei attenditur secundum potentias, et non secundum actus.

Quarto.—Præterea, imago Trinitatis semper manet in anima. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

116. *Sed contra est,* quod Augustinus (9. de Trin. cap. 6.), assignat trinitatem in inferioribus animæ p tibus secundum actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et trinitas quæ est in mente, secundum quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundum actualem visionem.

CONCLUSIO.—*Trinitatis imago attenditur primo in rationali creatura secundum actus verbi et amoris ; secundo vero secundum potentias, et præcipue secundum habitus, prout in his actus virtualiter existunt.*

117. *Respondeo*—dicendum, quod sicut supra dictum est (a. 2. huj. qu.), ad rationem imaginis pertinet aliqualis repræsentatio speciei. Si ergo imago Trinitatis divinæ debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit (prout possibile est) ad repræsentandum speciem divinarum personarum. Divinæ autem personæ distinguuntur secundum processionem verbi a dicente, et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit (14. de Trin. cap. 7. a med.). Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando, interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiæ, unumquodque autem virtualiter est in suo principio ; secundo et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et præcipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

118. *Ad primum* ergo dicendum, quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia ; quod quidem esse competit nobis in quantum mentem habemus. Et ideo eadem est hæc trinitas cum illa quam Augustinus ponit (in 9. de Trin. loc. cit. in arg. 2.), quæ consistit in mente, notitia et amore.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus hanc trinitatem primo adinvenit in mente. Sed quia mens, etsi se totam quodam modo cognoscat, etiam quodam modo se

ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta, et sic etiam se quærit, ut Augustinus consequenter probat (in 10. de Trin. cap. 3 et 4.), ideo quia notitia non totaliter menti coæquatur, accipit in anima tria quædam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quæ nullus ignorat se habere; et in istis tribus potius imaginem Trinitatis assignat, quasi prima assignatio sit quodam modo deficiens.

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus probat (14. de Trinit. cap. 7.), intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent, quæ nihil est aliud secundum ipsum quam habitualis retentio notitiæ et amoris. Sed quia, ut ipse dicit (loc. cit.), *“verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne, quod dicimus etiam illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam); in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ ipsam prolem parentemque conjungit.”* Ex quo patet, quod imaginem divinæ Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriæ; licet etiam quantum ad hoc aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur. Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres vires, ut in Sententiis dicitur.

Ad quartum dicendum, quod aliquis respondere posset per hoc, quod Augustinus dicit (14. de Trin. c. 6. ad fin.), quod *“mens semper sui meminit, semper se intelligit, et amat;”* quod quidam sic intelligunt, quasi animæ adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod *“non semper se cogitat discretam ab his quæ non sunt ab ipsa.”* Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter.

Quamvis dici possit, quod percipiendo actum suum se ipsam intelligit, quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere, quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit (14. de Trin. cap. 4.): *Si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse cæpit, fuit in ea Dei imago.*"

Cf. S. Thomam (QQ. DD. *De Veritate*, Q. 10. a. 3.—I. *Dist.* 3. Q. 4. a. 1., Q. 5.

ARTICULUS OCTAVUS.

Utrum imago divinæ Trinitatis sit in anima solum per comparisonem ad objectum, quod est Deus.

119. *Ad octavum* sic proceditur.—Videtur quod imago divinæ Trinitatis sit in anima non solum per comparisonem ad objectum, quod est Deus.

Primo.—Imago enim divinæ Trinitatis invenitur in anima, sicut dictum est art. præc., secundum quod verbum in nobis procedit a dicente, et amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis secundum quodcumque objectum. Ergo secundum quodcumque objectum invenitur in mente nostra imago divinæ Trinitatis.

Secundo.—Præterea, Augustinus dicit (in 12. de Trinit. cap. 4. in princ.), quod "*cum quærimus in anima trinitatem, in tota quærimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione æternorum.*" Ergo etiam secundum temporalia objecta invenitur imago Trinitatis in anima.

Tertio.—Præterea, quod Deum intelligamus et amemus,

convenit nobis secundum gratiæ donum. Si igitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, seu dilectionem Dei, attendatur imago Trinitatis in anima; non erit imago Dei in homine secundum naturam, sed secundum gratiam; et sic non erit omnibus communis.

Quarto.—Præterea, Sancti qui sunt in patria, maxime conformantur imagini Dei, secundum gloriæ visionem. Unde dicitur (II. Corinth. III. 18.): “*In eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem.*” Sed secundum visionem gloriæ temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparisonem ad temporalia Dei imago attenditur in nobis.

120. *Sed contra est*, quod Augustinus dicit (in 14. de Trin. cap. 12. in princ.), quod “*non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit et diligit, et intelligit se; sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum, a quo facta est.*” Multo igitur minus secundum alia objecta attenditur imago Dei in mente.

CONCLUSIO.—*Anima rationalis est ad imaginem Dei, secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum, notitia et amore.*

121. *Respondeo*—dicendum, quod sicut supra dictum est (art. 2. et 7. hujus qu.), imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repræsentationem. Unde oportet quod imago divinæ Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid, quod repræsentat divinas Personas repræsentatione speciei, sicut est possibile creaturæ. Distinguuntur autem divinæ Personæ, ut dictum est (art. præc.), secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo, secundum notitiam sui ipsius; et Amor procedit a Deo, secundum

quod seipsum amat. Manifestum est autem, quod diversitas obsectorum diversificat speciem verbi et amoris: non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo; nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum; et sic imago Dei attenditur in anima, secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum.—Fertur autem in aliquid mens dupliciter; uno modo directe et immediate; alio modo, indirecte et mediate; sicut cum aliquis videndo imaginem hominis in speculo dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit (in 14. de Trinitate capit. 8. a princip.), quod “*mens meminit sui, intelligit se, et diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei.*” Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum, ut patet per auctoritatem supra inductam (in arg. *Sed cont.*).

122. *Ad primum* ergo dicendum, quod ad rationem imaginis non solum oportet attendere, quod aliquid procedat ab aliquo; sed etiam quid a quo procedat, scilicet quod Verbum Dei procedit a notitia de Deo.

Ad secundum dicendum, quod in tota quidem anima invenitur aliqua trinitas, non quidem ita quod præter actionem temporalium et contemplationem æternorum quærat aliquod tertium quo trinitas impleatur, prout ibidem subditur; sed in illa parte rationis, quæ derivatur a parte temporalium, etsi trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri, ut postea dicitur ibid., quia huiusmodi temporalium notitia adventitia est animæ; et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt; sed quandoque quidem præsentialiter adsunt, quandoque autem secundum memoriam tantum, etiam

postquam adesse incipiunt; sicut patet de fide, quæ temporaliter nobis advenit in præsentî. in statu autem futuræ beatitudinis jam non erit fides, sed memoria fidei.

Ad tertium dicendum, quod meritoria Dei cognitio et dilectio non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua cognitio et dilectio naturalis, ut supra habitum est (art. 4. huj. qu.). Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quod imaginem Dei semper diximus permanere in mente; sive hæc imago Dei ita sit obsoleta, ut pene nulla sit, ut in his qui non habent usum rationis; sive sit obscura atque deformis, ut in peccatoribus; sive sit clara et pulchra, ut in justis; sicut Augustinus dicit (14. de Trin. cap. 4.).

Ad quartum dicendum, quod secundum visionem gloriæ temporalia videbuntur in ipso Deo; et ideo hujusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit; et hoc est quod Augustinus dicit (in 14. de Trin. cap. 14. circ. fin.), quod “*in illa natura cui mens feliciter adhærebit, immutabile videbit omne quod videbit;*” nam et in ipso Verbo in creato sunt rationes omnium creaturarum.

Cf. S. Thomam (QQ. DD. *De Veritate*, Q. 10. a. 7.—II. *Dist.* 3. Q. 4. a. 4.)

ARTICULUS NONUS.

Utrum similitudo ab imagine convenienter distinguatur.

123. *Ad nonum* sic proceditur.—Videtur quod similitudo ab imagine non convenienter distinguatur.

Primo.—Genus enim non convenienter distinguitur a specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem, ut genus ad speciem; quia “*ubi est imago, ibi est continuo similitudo, sed non convertitur,*” ut dicitur (in lib. 83. QQ. qu. 74. in princ.). Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

Secundo.—Præterea, ratio imaginis attenditur non solum per repræsentationem divinarum personarum, sed etiam secundum repræsentationem divinæ essentiæ; ad quam repræsentationem pertinet immortalitas et indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur, quod similitudo est in essentia, quia est immortalis et indivisibilis; imago autem in aliis.

Tertio.—Præterea, imago Dei in homine est triplex, scilicet naturæ, gratiæ et gloriæ, ut supra habitum est (art. 4. huj. qu.). Sed innocentia et justitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur, quod imago accipitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem; similitudo autem secundum innocentiam et justitiam.

Quarto.—Præterea, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem; quæ sunt duæ partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur quod imago sit in cognitione veritatis, similitudo in dilectione virtutis.

124. *Sed contra est*, quod Augustinus dicit (in lib. 83. QQ. quæst. 51. circ. fin.): “*Sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem et similitudinem, cum si una res esset, unum nomen sufficere potuisset.*”

CONCLUSIO.—*Distinguitur similitudo ab imagine, et ut præambulum ad ipsam, in quantum est communius quam imago;—et ut subsequens, in quantum significat quamdam imaginis expressionem.*

125. *Respondeo*—dicendum, quod similitudo quædam unitas est; unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur (in 5. Metaph. text. 20.). Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari, sicut et bonum et verum. Unde

sicut bonum alicui rei particulari potest comparari, ut præambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum præambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum; et rursus bonum subsequitur ad hominem, in quantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut præambulum ad imaginem, in quantum est communius quam imago, ut supra dictum est (art. 1. hujus qu.). Consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, in quantum significat quandam imaginis perfectionem; dicimus enim imaginem alicujus esse similem vel non similem ei cujus est imago, in quantum perfecte vel imperfecte repræsentat ipsum.—Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter: uno modo, prout est præambula ad ipsam, et in pluribus existens; et sic similitudo attenditur secundum ea quæ sunt communiora proprietatibus naturæ intellectualis, secundum quas proprie attenditur imago. Et secundum hoc dicitur (in lib. 83. QQ. quæst. 51. circ. fin.), quod “*spiritus*,” id est mens, “*ad imaginem Dei, nullo dubitante, factus est.*” Cætera autem hominis (scilicet quæ pertinent ad inferiores partes animæ, vel etiam ad ipsum corpus) ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundum hoc etiam (in lib. de Quantitate animæ cap. 2.) dicitur, quod similitudo Dei attenditur in anima, in quantum est incorruptibilis. Nam corruptibile et incorruptibile sunt differentiæ entis communis. Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressionem et perfectionem; et secundum hoc Damascenus dicit (lib. 2. de Fid. orth. cap. 12.), quod “*id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum, et per se potestativum; quod autem secundum similitudinem, virtutis (secundum quod ho-*

mini possibile est habere) similitudinem." Et ad idem refertur, quod similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere; non enim est virtus sine dilectione virtutis.

126. *Ad primum* ergo dicendum, quod similitudo non distinguitur ab imagine, secundum communem rationem similitudinis (sic enim includitur in ratione ipsius imaginis); sed secundum quod aliqua similitudo deficit a ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

Ad secundum dicendum, quod essentia animæ pertinet ad imaginem, prout repræsentat divinam essentiam, secundum ea quæ sunt propria intellectualis naturæ; non autem secundum conditiones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem et indissolubilem.

Ad tertium dicendum, quod etiam virtutes quædam naturaliter insunt animæ, ad minus secundum quædam earum semina; et secundum has posset attendi similitudo naturalis; quamvis non sit inconveniens ut id quod secundum assignationem unam dicitur imago, secundum aliam dicatur similitudo.

Ad quartum dicendum, quod dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis; sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

Cf. S. Thomam (I. *Dist.* 28. Q. 2. a. 1.—II. *Dist.* 16. a. 4.)

QUÆSTIO V

De Causa Finali Hominis.

Agendum demum est *de causa finali* hominis. Deum esse hujusmodi causam in comperto est; est enim Deus omnium rerum causa finalis, atque adeo hominis. Deum autem esse causam finalem omnium, S. Doctor sic probat (in *Sum. Theol.* 1. p. Q. 44. a. 4.):

“Omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc, quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, in quantum hujusmodi, sed aliter et aliter: unum enim et idem est, quod agens intendit imprimere et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quædam, quæ simul agunt et patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta; et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere.—Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est ejus Bonitas; et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina Bonitas est finis rerum omnium.”—Et (in quæst. 65. a. 2.) inquirens “*utrum creatura corporalis sit facta propter divinam Bonitatem?*” S. Doctor sic illam resolvit. “Considerandum est, quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum, sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulæ partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum;—secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor;—tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam (partes enim sunt quasi materia totius);—ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquæque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem;—secundo autem, creaturæ ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturæ, quæ sunt infra hominem, sunt propter hominem;—singulæ autem creaturæ sunt propter perfectionem totius universi;—ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repræsentatur ad Dei gloriam; quamvis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina Bonitas est finis omnium corporalium.” Cf. etiam (III. *con. Gent.* potissimum cap. 17. 18. 20. 22.).

Quum igitur exploratum sit Deum solum esse causam finalem hominis, inquirendum ulterius remanet, quomodo Deus sit causa finalis hominis, et qua ratione homo fini suo jungatur.—Has quæstiones pertractat Angelicus Doctor, tum variis in locis, tum potissimum, in *Summa Theologica* (1. p. Q. 12., et 1. 2. a. Q. 1. ad 5.); et in *Summa contra Gentiles* (1. 3. a. cap. 16. ad cap. 63.). Omissis cæteris, utpote quæ in Philosophia morali explicantur, præcipua, quæ ad præsentem

quæstionem nostram faciunt, ex lib. 3. *con. Gent.* desumam. Equidem ingenue fateor multa ex his materiam theologicam exhibere; ab his tamen heic abstinendum mihi esse non putavi; tum quia, quum finis humanæ naturæ propositus in præsentī providentiæ œconomia non sit nisi unus, isque supernaturalis, impossibile plane est, ut quis quæstionem de fine hominis, abstractione facta a Revelatione, commodè pertractet; tum quia tractatus iste, quem elucubrandum suscepi, non modo in utilitatem eorum qui Philosophiæ operam navant, sed etiam in eorum, qui expleto Philosophiæ curriculo Sacræ Theologiæ animum adpellant, emolumentum cedat oportet: eum autem, cui ad hæc studia animum adjungere non contigerit, ea tamen noscere quæ finem hominis respiciunt, non pœnitebit. Neque illud omittendum autumo, in his etiam locis multa contineri philosophica principia, quæ a S. Doctore dilucide explicantur, quæque his quæ in sequentibus quæstionibus, maxime cum de cognitione humana sermo erit, traduntur, lucem afferent. His igitur motus, et præcipua capita quæ hac de re S. Doctor habet in 3. *con. Gent.*, heic dabo; et ne ulla mentes subruat confusio, quæ materiam continent theologicam *asterisco* adnotabo.

Itaque *de causa finali* hominis,

Hæc ex ordine quærentur:

- 1.—UTRUM INTELLIGERE DEUM SIT FINIS OMNIS INTELLECTUALIS SUBSTANTIÆ.
- 2.—UTRUM FELICITAS IN ACTU VOLUNTATIS CONSISTAT.
- 3.—UTRUM ULTIMA HOMINIS FELICITAS CONSISTAT IN CONTEMPLATIONE DEI.
- 4.—UTRUM POSSIMUS IN HAC VITA VEDERE DEUM PER ESSENTIAM.
- 5.—UTRUM ULTIMA HOMINIS FELICITAS SIT IN HAC VITA.
- 6.—QUOMODO DEUS PER ESSENTIAM VIDEATUR.
- 7.—UTRUM ALIQUA SUBSTANTIA CREATA POSSIT SUA NATURALI VIRTUTE PERVENIRE AD VIDENDUM DEUM PER ESSENTIAM.
- 8.—UTRUM INTELLECTUS CREATUS ALIQUA INFLUENTIA LUMINIS INDIGEAT, AD HOC UT DEUM PER ESSENTIAM VIDEAT.
- 9.—UTRUM INTELLECTUS CREATUS COMPREHENDERE POSSIT DIVINAM ESSENTIAM.
- 10.—UTRUM INTELLECTUS CREATUS, VIDENDO DEUM, OMNIA VIDEAT QUÆ PER DIVINAM ESSENTIAM VIDERI POSSUNT.
- 11.—UTRUM OMNIS CUIUSCUMQUE GRADUS PARTICEPS ESSE POSSIT DIVINÆ VISIONIS.
- 12.—UTRUM UNUS ALIO PERFECTIUS DEUM VIDERE POSSIT.
- 13.—UTRUM VIDENTES DIVINAM SUBSTANTIAM OMNIA ALIQUO MODO VIDEANT.

- 14.—UTRUM VIDENTES DEUM OMNIA SIMUL VIDEANT IN IP SO.
 15.—UTRUM PER VISIONEM DEI ALIQUIS EST PARTICEPS VITÆ ÆTERNÆ.
 16.—UTRUM VIDENTES DEUM, IN ÆTERNUM EUM VIDEBUNT.
 17.—QUALITER IN ILLA ULTIMA FELICITATE OMNE DESIDERIUM HOMINIS COMPLEATUR.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intelligere Deum sit finis omnis intellectualis substantiæ.

(III. con. Gent. c. 25.)

CONCLUSIO. — *Quum omnes creaturæ, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum ; ad hunc autem finem pertingant omnia, in quantum de similitudine ejus aliquid participant ;—intellectuales creaturæ aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per suam propriam operationem intelligendo ipsum ;—unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturæ, scilicet intelligere Deum.*

127. PROBATUR.—*Primo.*—Ultimus enim finis cujuslibet rei est Deus, ut ostensum est (c. 18.). Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo conjungi, quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem conjungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam ejus aliquo modo pertingit (quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia), quam dum consequitur ejus aliquam similitudinem. Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem, sicut in ultimum finem.

Secundo.—Item, propria operatio cujuslibet rei est finis ejus ; est enim secunda perfectio ipsius : unde quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum et bonum. Intelligere autem est propria operatio substan-

tiæ intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus. Quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est ultimus finis, et præcipue in operationibus quæ non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire. Quum autem hujusmodi operationes ex objectis speciem recipiant, per quæ etiam cognoscuntur, oportet quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum quanto ejus objectum est perfectius; et sic, intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere hujus operationis quæ est intelligere. Cognoscere igitur Deum, intelligendo, est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiæ.

128. *Objicitur.*—Potest aliquis dicere :—Intellectualis quidem substantiæ ultimum finem consistere in intelligendo optimum intelligibile; non tamen illud, quod est optimum intelligibile hujus vel illius intellectualis substantiæ, est optimum intelligibile simpliciter; sed quanto aliqua intellectualis substantia est altior, tanto suum intelligibile optimum est altius. Et ideo suprema intellectualis substantia creata habet pro intelligibili optimo id quod est optimum simpliciter; unde ejus felicitas erit in intelligendo Deum. Cujuslibet vero inferioris substantiæ intellectualis felicitas erit intelligere aliquod inferius intelligibile, quod est tamen altissimum eorum quæ ab ipsa intelliguntur. Et præcipue intellectus humani videtur, quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter ejus debilitatem; habet enim se, ad cognoscendum illud quod est maxime cognoscibile, sicut oculus noctuæ ad solem.

Respondetur.—Sed manifeste apparet quod finis cujuslibet substantiæ intellectualis, etiam infimæ, est intelligere Deum.

Ostensum est enim supra (c. 18.), quod omnium entium ultimus finis, in quem tendunt, est Deus. Intellectus autem humanus, etsi sit infimus in ordine intellectualium

substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. Quum ergo nobilioris substantiæ non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis ipse Deus. Unumquodque autem intelligens consequitur suum finem ultimum per hoc quod ipsum intelligit, ut ostensum est. Intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum sicut ad finem.

Adhuc, sicut res intellectu carentes tendunt in Deum sicut in finem per viam assimilationis, ita substantiæ intellectuales per viam cognitionis, ut ex prædictis patet. Res autem intellectu carentes, etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturæ intentio, sed habet pro fine assimilationem ad summum bonum, ut ex dictis patet, etsi imperfectissime ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi pro ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium.

Amplius, unumquodque maxime desiderat suum ultimum finem. Intellectus autem humanus magis desiderat et amat et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis. Est igitur ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum.

129. *Tertio.*—Adhuc, unumquodque tendit in divinam similitudinem, sicut in proprium finem. Illud igitur, per quod unumquodque maxime Deo assimilatur, est ultimus finis ejus. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est; hanc enim similitudinem habet præ cæteris creaturis, et hoc includit omnes alias; in genere autem hujus similitudinis magis assimilatur Deo, secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia; quia Deus semper actu intelligens est, ut probatum est (lib. 1. c. 56.): et in

hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo, secundum quod intelligit ipsum Deum ; nam ipse Deus intelligendo se intelligit omnia alia, ut probatum est (lib. 1. c. 46.). Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiæ.

Quarto.—Item, quod est tantum propter aliud diligibile, est propter illud, quod est tantum propter se diligibile ; non enim est abire in infinitum in appetitu naturæ, quia desiderium naturæ frustraretur, quum non sit possibile pertransire infinita. Omnes autem scientiæ et artes et potentiæ practicæ sunt tantum propter aliud diligibiles ; nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiæ autem speculativæ sunt propter seipsas diligibiles ; nam finis earum est ipsum scire : nec invenitur aliqua actio in rebus humanis quæ non ordinetur ad alium finem, nisi consideratio speculativa ; nam etiam ipsæ actiones ludicræ, quæ videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet, ut per eas quodammodo mente relevati, magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes ; alias esset semper ludendum, si ludus propter se quæreretur, quod est inconveniens. Ordinantur igitur artes practicæ ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis, ad illam videtur pertinere ultimus finis quæ est præceptiva et architectonica aliarum ; sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et præceptiva respectu navifactivæ. Hoc autem modo se habet Philosophia prima ad alias scientias speculativas ; nam ab ipsa omnes aliæ dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia ; ipsaque prima Philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem ; unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanæ cognitionis et operationis.

Quinto.—Adhuc, in omnibus agentibus et moventibus ordinatis, oportet quod finis primi agentis et motoris sit ultimus finis omnium, sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes, intellectus invenitur superior motor; nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum objectum. Appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivos, qui sunt irascibilis et concupiscibilis; unde et concupiscentiæ non obedimus, nisi voluntatis imperium adsit. Appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet jam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. Finis autem et bonum intellectus est verum, et per consequens ultimus finis primum verum. Est igitur ultimus finis totius hominis et omnium operationum et desideriorum ejus cognoscere primum verum, quod est Deus.

Sexto.—Amplius, naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quæ videntur; unde, propter admirationem eorum quæ videbantur, quorum causæ latebant, homines primo philosophari cœperunt; invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniat ad primam causam; et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam, quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.

Septimo.—Præterea, cujuslibet effectus cogniti naturaliter homo causam scire desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam ejus, quæ solum Deus est, ut probatum est (1. 2. c. 15.). Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur, ad felicitatem humanam, quæ est ulti-

mus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quæ naturale desiderium quietet sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio.

Octavo.—Amplius, corpus quod naturali appetitu tendit in suum *ubi*, tanto vehementius et velocius movetur, quanto magis appropinquat fini; unde probat Aristoteles (de Cœlo, l. text. comm. 44.), quod motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum, quia non magis moveretur postea quam prius. Quod igitur vehementius in aliquid tendit postea quam prius, non movetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit. Hoc autem invenimus in desiderio sciendi; quanto enim aliquis plura scit, tanto majori desiderio affectat scire. Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis. Ultimus autem finis hominis et cujuslibet intellectualis substantiæ felicitas sive beatitudo nominatur; hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cujuslibet substantiæ intellectualis cognoscere Deum.

Hinc est quod dicitur: "*Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*" (Matth. v. 8.); et: "*Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum*" (Joan. xvii. 3.).—Huic etiam sententiæ Aristoteles (Ethic. 10. c. 10.), concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam quantum ad speculationem optimi speculabilis.

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum felicitas in actu voluntatis consistat.

(III. con. Gent. c. 26.)

130. *Objicitur.*—Quia vero intellectualis substantia sua operatione pertingit ad Deum, non solum intelligendo, sed per actum etiam voluntatis desiderando et amando ipsum et in ipso delectationem habendo, potest alicui videri quod ultimus finis et ultima hominis felicitas non sit in cognoscendo Deum, sed magis in amando vel aliquo alio actu voluntatis se habendo ad ipsum; præcipue quum objectum voluntatis sit bonum, quod habet rationem finis; verum autem, quod est objectum intellectus, non habeat rationem finis, nisi in quantum et ipse est bonum. Unde non videtur homo consequi ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

Præterea, ultima perfectio operationis est delectatio, quæ perficit operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut Philosophus dicit (*Ethic.*, 10. c. 4.). Si igitur perfecta operatio est ultimus finis, videtur quod ultimus finis magis sit secundum operationem voluntatis quam intellectus.

Adhuc, delectatio videtur ita propter se desiderari quod nunquam propter aliud; stultum enim est quærere ab aliquo quare velit delectari. Hæc autem est conditio ultimi finis, ut scilicet propter se quærat. Est igitur ultimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus, ut videtur.

Item, in appetitu ultimi finis maxime omnes concordant, quum sit naturalis. Plures autem quærunt delectationem quam cognitionem. Magis igitur videtur esse finis delectatio quam cognitio.

Amplius, voluntas videtur esse altior potentia quam intellectus; nam voluntas movet intellectum ad finem;

intellectus enim actu considerat quæ habitu tenet, quum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus. Magis igitur videtur ultimus finis, quæ est beatitudo, consistere in actu voluntatis quam in actu intellectus.

131. Hoc autem esse impossibile manifeste ostenditur.

CONCLUSIO.—*Impossibile est felicitatem in actu voluntatis essentialiter consistere.*

PROBATUR—*Primo.*—Quum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet quod secundum id intellectuali naturæ conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturæ, sed omnibus rebus inest, licet sit diversimode in diversis; quæ tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem: quæ enim omnino cognitione carent habent appetitum naturalem tantum; quæ vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continentur; quæ vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionatum habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturæ, sed solum secundum quod ab intellectu dependet; intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturæ. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter magis quam in actu voluntatis.

Secundo.—Adhuc, in omnibus potentiis quæ moventur a suis objectis, objecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum, sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas; appetibile enim movet appetitum. Objectum igitur vo-

luntatis est prius naturaliter quam actus ejus. Primum igitur ejus objectum præcedit omnem actum ipsius. Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse. Hoc autem est ultimus finis, qui est beatitudo. Impossibile est igitur quod beatitudo sive felicitas sit ipse actus voluntatis.

Tertio.—Præterea, in omnibus potentiis quæ possunt converti in suos actus, prius oportet quod actus illius potentiæ feratur in objectum aliquod, et postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet ponere quod intelligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat se intelligere; nam ipsum intelligere, quod intellectus intelligit, alicujus objecti est: unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet, quod primum volitum non sit ipsum velle, sed aliquod aliud bonum. Primum autem volitum intellectualis naturæ est ipsa beatitudo sive felicitas; nam propter hoc volumus quæcumque volumus. Impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere.

Quarto.—Amplius, unumquodque, secundum ea quæ constituunt substantiam ejus, habet naturæ suæ veritatem; differt enim verus homo a picto per ea quæ substantiam hominis constituunt. Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum voluntatis; nam eodem modo se habet voluntas in desiderando vel amando vel delectando, quidquid sit illud quod sibi proponitur ut summum bonum, sive vere, sive falso; utrum autem vere sit summum bonum, quod ut tale proponitur vel falso, hoc differt ex parte intellectus. Beatitudo igitur sive felicitas in intellectu essentialiter magis quam in actu voluntatis consistit.

Quinto.—Item, si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare, aut amare, aut delectari.

Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis; est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non potest esse ultimus finis; amatur enim bonum, non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est quod non habitum desiderio quærat; et si amor jam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur: aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere perfectum. Similiter autem nec delectatio est ultimus finis; ipsum enim habere bonum causa est delectationis, vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel dum in futuro habendum speramus: non est igitur delectatio ultimus finis. Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.*

Sexto.—Adhuc, si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum; refert enim quæ delectatio appetatur ex eo ad quod consequitur delectatio; nam delectatio quæ consequitur bonas et appetendas operationes bona est et appetenda; quæ autem malas, mala est et fugienda. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est igitur ipsa ultimus finis, quod [qui] est felicitas.

Septimo.—Adhuc, rectus ordo rerum convenit cum ordine naturæ; nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem, et non e converso; videmus enim quod natura illis operationibus animalium delectationem apposit quæ sunt manifeste ad fines necessarios ordinatæ, sicut in usu ciborum qui ordinatur ad conservationem individui, et in usu venereorum qui ordinatur ad conservationem speciei; nisi enim adesset delectatio, animalia a prædictis

* Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. 2. Q. 3. a. 4.)

usibus necessariis abstinerent. Impossibile ergo est quod delectatio sit ultimus finis.

Octavo.—Item, delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et quietatur in illo, ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios, quæ quidem quietantur, fine jam adepto. Ridiculum autem est dicere quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis qua in hoc tendebat; si enim hoc principaliter natura intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam; dat autem eam ut per hoc in locum proprium tendat; quo consecuto quasi fine, sequitur inclinationis quietatio; et sic quietatio talis non est finis, sed concomitans finem. Nec igitur delectatio est finis ultimus, sed concomitans ipsum. Multo igitur magis nec aliquis voluntatis actus est felicitas.

Nono.—Adhuc, si alicujus rei sit aliqua res exterior finis, illa operatio dicetur esse finis ultimus, per quam primo consequitur rem illam; sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare neque concupiscere. Finis autem ultimus substantiæ intellectualis est Deus. Illa igitur operatio hominis est substantialiter ejus beatitudo vel felicitas, per quam primo attingit ad Deum. Hoc autem est intelligere; nam velle non possumus, quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, et non in actu voluntatis.

132. *Responsio ad objecta.*—Jam igitur, per ea quæ dicta sunt, patet solutio in contrarium objectorum.

Non enim, si felicitas per hoc, quod habet rationem summi boni est objectum voluntatis, propter hoc necesse

est, quod sit substantialiter ipse actus voluntatis, ut prima ratio procedebat; imo, ex hoc ipso quod est primum obiectum [ejus], sequitur quod non sit actus ejus, ut ex dictis apparet.

Nec etiam oportet, quod omne id, quo res quocumque modo perficitur, sit finis illius rei, sicut secunda ratio procedebat. Est enim aliquid perfectio alicujus dupliciter: uno modo, ut habentis jam speciem; alio modo, ut ad speciem habendam: sicut perfectio domus, secundum quod jam habet speciem, est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio; non enim domus fieret nisi propter hoc; unde et in diffinitione domus oportet hoc poni, si debeat diffinitio esse perfecta. Perfectio vero ad speciem domus est tam id quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia ipsius; quam id quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut appodiacula quæ fiunt ad sustentationem domus; quam etiam illa quæ faciunt ad hoc, quod usus domus sit convenientior, sicut pulchritudo domus. Illud igitur quod est perfectio rei secundum quod jam habet speciem, est finis ipsius, ut habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cujuslibet rei, quæ est quasi usus ejus, est finis ipsius. Quæ autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei; imo res est finis ipsarum: materia enim et forma sunt propter speciem; licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis jam generati et speciem habentis; imo ad hoc quæritur forma, ut species sit completa. Similiter conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed magis e converso. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas et ad debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso; sicut pulchritudo hominis et robur corporis et alia hujusmodi, de quibus dicit Philosophus (*Ethic.* 1.

cap. 13.), quod organice deserviunt felicitati. Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur ad conservationem individui; sed est similis perfectioni quæ ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus in qua delectamur. Unde Philosophus dicit (*Ethic. 10. c. 4.*), quod delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem; qui quidem est propter eum cui inest juventus, et non e converso.

Neque autem, quod delectationem non propter aliud volunt homines, sed propter seipsam, est sufficiens signum quod delectatio sit ultimus finis, sicut tertia ratio concludebat. Nam delectatio, etsi non sit ultimus finis, est tamen ultimum finem concomitans, quum ex adeptione finis delectatio consurgat.

Non autem plures quærunt delectationem, quæ est in cognoscendo, quam cognitionem; sed plures sunt qui quærunt delectationes sensibiles quam cognitionem intellectus et delectationem ipsam consequentem; quia ea, quæ exterius sunt, magis nota pluribus existunt, eo quod a sensibilibus incipit humana cognitio.

Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem esse altiore intellectum quasi ejus motivam, falsum esse manifestum est. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem. Voluntas enim, in quantum hujusmodi, movetur a suo objecto, quod est bonum apprehensum; voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, in quantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum et sic desideratur a voluntate; ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit, et in hoc ipso voluntatem præcedit; nunquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu

per modum quo agens movere dicitur ; intellectus autem voluntatem, per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis ; agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem ; unde apparet intellectum simpliciter esse altiore voluntate, voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid.

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum ultima hominis felicitas consistat in contemplatione Dei.

(III. *con. Gent.* c. 37.)

CONCLUSIO.—*Quum ultima hominis felicitas non consistat in exterioribus, quæ dicuntur bona fortunæ ; neque in bonis corporis ; neque in bonis animæ, quantum ad sensitivam partem, neque quantum ad intellectivam secundum actus virtutum moralium, neque secundum intellectuales quæ ad actionem pertinent, sc: artem et prudentiam ;—relinquitur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis, seu in contemplatione sapientiæ secundum divinorum considerationem.*

133. PROBATUR.—Hæc enim sola operatio hominis est sibi propria et in qua nullo modo aliquod aliud communicat.—Hoc etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, quum contemplatio veritatis propter seipsam quæretur.—Per hanc etiam operationem homo substantiis superioribus jungitur per similitudinem, quia hoc tantum de operationibus humanis in Deo et in substantiis separatis est.—Hæc etiam operatione ad illa superiora jungitur, cognoscendo ipsa quocumque modo.—Ad hanc etiam ope-

rationem homo sibi magis est sufficiens, utpote ad eam parum auxilio exteriorum rerum egens.*

Ad hanc etiam omnes aliæ operationes humanæ ordinari videntur sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quæ sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam, et quies ab exterioribus passionibus, ad quam ordinatur totum regimen vitæ civilis; ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem.

Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quæ est secundum intellectum principiorum, quæ est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens, et (quæ) est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis;—neque etiam (in contemplatione quæ est) secundum scientias, quæ sunt de rebus infimis, quum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparisonem ad nobilissima intelligibilia. Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiæ ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem.

*Hæc argumentatio utramque conclusionis partem, negativam sc: et positivam probat: ulteriorem vero negativæ partis explicationem invenies in III. *con. Gent.* (a c. 27. ad c. 37.), et in *Sum. Theol.* (1. 2. Q. 2.).—Cæterum, hominis beatitudinem non consistere in aliquo bono creato, S. Doctor breviter ac profunde sic probat in *Sum. Theol.* (1. c. a. 7.): “Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale: quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur (Ps. cxi. 5.): ‘*Qui replet in bonis desiderium tuum.*’ In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.”

Ex quo etiam patet, inductionis via, quod supra rationibus est probatum: quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei.

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum possimus in hac vita videre Deum per essentiam.

(III. con. Gent. c. 47.)

CONCLUSIO.—*Divinam essentiam in hac vita videre non possumus. Nec unquam contrarium docuit S. Augustinus.*

134. PROBATUR.—Substantias separatas in hac vita intelligere non possumus, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata; multo igitur minus in hac vita divinam essentiam videre possumus, quæ transcendit omnes substantias separatas.*

* Ultimam hominis felicitatem in Dei contemplatione sitam esse, ex dictis luculenter constat. At vero consistitne hæc contemplatio in confusa illa et vulgari notitia quam de Deo homines communiter habent, qua sc: ex rebus quæ illos circumstant earumque ordine ad causam et ordinatorem ipsarum ratiocinando assurgunt? Vel potius in illa penitiori cognitione reponenda est, quæ de Deo habetur sive per demonstrationem, sive per finem?—Utrique quæstioni negative S. Doctor respondet (III. cc. 38–40.), hac potissimum innixus ratione, quod, videlicet, nulla ex his cognitionibus, illis gaudet proprietatibus, quæ veræ beatitudinis sunt propriæ.—At, saltem, nonne mens humana per notitiam sui-metipsius, vel substantiarum separatarum, pervenire tandem posset ad cognoscendam suam causam, eo altiori cognitionis modo, quo substantiæ separata suum factorem, Deum sc: cognoscunt?—Huic etiam quæstioni satisfacit Angelicus Doctor. Postquam enim (l. c. cc. 41. 42. 43.) varias philosophorum hac de re opiniones retulerit, easque (cap. 44.) sive ratione, sive Philosophi auctoritate, qua illi abutuntur, refutaverit; ostendit (cc. 45. 46.), ex conditione ipsa animæ humanæ, intellectum nostrum in hac vita *propriam* cognitionem substantiarum separatarum habere non posse, imo nec posse animam humanam, dum corpori est conjuncta, seipsam per seipsam intelligere. Neque difficultatem facessere queunt verba S. Augustini (in 9. de Trin. c. 3.) agentis: “mens, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, ita incorporearum rerum per semetipsam.” Ut enim præclare ait S. Thomas, explicans mentem sui magistri: “sic, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam, in

Hujus autem signum hinc etiam accipi potest : quia, quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia elevatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. Ultimus autem terminus, quo contemplatio pertingere potest, est divina substantia. Unde oportet mentem, quæ divinam substantiam videt, totaliter a corporeis sensibus esse absolutam, vel per mortem vel per aliquem raptum. Hinc est quod dicitur ex persona Dei : “*Non videbit me homo, et vivet*” (Exod. xxxiii. 20.).

Quod autem in sacra Scriptura aliqui Deum vidisse dicuntur, oportet intelligi hoc fuisse per aliquam imaginariam visionem seu etiam corporalem, prout scilicet per aliquas corporeas species, vel exterius apparentes, vel interius formatas in imaginatione, divinæ virtutis præsentia demonstrabatur ; vel etiam secundum quod aliquæ spirituales substantiæ aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt.

135. Difficultatem autem afferunt quædam verba Augustini, ex quibus videtur, quod in hac vita possimus inquantum de se cognoscit quod est : ex hoc enim ipso, quod percipit se agere, percipit se esse ; agit autem per seipsam ; unde per seipsam de se cognoscit quod est. Sic ergo et de substantiis separatis anima, cognoscendo seipsam, cognoscit quia sunt, non autem quid sunt, quod est earum substantias intelligere. Quum enim de substantiis separatis, hoc quod sint intellectuales quædam substantiæ cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem ; neutro modo hanc cognitionem accipere possemus, nisi hoc ipsum, quod est intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret ; unde et scientia de intellectu animæ oportet uti ut principio ad omnia, quæ de substantiis separatis cognoscimus. Non autem oportet quod, si per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum de anima quid est, possimus ad sciendum quid est de substantiis separatis per huiusmodi scientias devenire ; nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiæ separatæ. Potest tamen, per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum ; quod non est earum substantias intelligere.” Sed de hac re fusius in 3. parte hujus tractatus.

His declaratis, jure merito concludit S. Thomas (cc. 47. 48.) cognitionem Divinæ Essentiæ, in præsentī statu unionis, captum humanæ mentis penitus superare ; atque adeo ultimam hominis felicitatem non esse in hac vita.

telligere ipsum Deum. Dicit enim* quod “in illa æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus et secundum quam, vel in nobis, vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus.”—Dicit etiam:† “Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quæso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili Veritate.”—Etiam dicit ‡ quod secundum veritatem divinam de omnibus judicamus.—Dicit autem § quod “prius ipsa (veritas) cognoscenda est, per quam possunt illa (Deus et anima) cognosci;” quod de veritate divina intelligere videtur. Videtur ergo, ex verbis ejus, quod ipsum Deum, qui sua veritas est, videamus, et per ipsum alia cognoscamus.—Ad idem etiam pertinere videntur verba ejusdem, quæ ponit || sic dicens: “Sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeales et sempiternas, quæ, nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent.” Rationes autem incommutabiles et sempiternæ alibi quam in Deo esse non possunt, quum solus Deus, secundum fidei doctrinam, sit sempiternus. Videtur igitur sequi quod Deum in ista vita videre possimus; et, per hoc quod eum et in eo rerum rationes videmus, de aliis judicamus.

Non est autem credendum quod Augustinus, in verbis præmissis, senserit quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus, quum contrarium dicat in Libro *de videndo Deum* ad Paulinam (*Epist.* 146. cc. 4. 5.).

* IX. *de Trin.* c. 7.

† XII. *Confess.* c. 25.

‡ *De vera Religione* c. 31.

§ I. *Soliloq.* c. 15.

|| XII. *de Trin.* c. 2.

136. Qualiter igitur illam incommutabilem veritatem, vel istas rationes æternas in hac vita videamus et secundum eam de aliis judicemus, inquirendum est.

Veritatem quidem in anima esse ipse Augustinus* confitetur; unde ab æternitate veritatis immortalitatem animæ probat. Non solum autem sic veritas est in anima, sicut Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur, neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquæque res in tantum dicitur vera in quantum ad Dei similitudinem accedit; non enim in hoc anima rebus aliis præfertur. Est ergo speciali modo in anima, in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur animæ et res aliæ veræ quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summæ naturæ habent quæ est ipsa veritas, quum sit suum intellectum esse; ita id, quod per animam cognitum est, verum est, in quantum illius divinæ veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quædam existit in ipsa. Unde et (in) Glossa super illud Psalmistæ: "*Diminutæ sunt veritates a filiis hominum*" (Psalm. xl. 2.), dicit quod, "sicut ab una facie resultant multæ facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multæ veritates in mentibus hominum."†

Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quædam sunt vera in quibus omnes homines concordant; sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinæ veritatis quasi quædam imago resultat. In quantum ergo quælibet mens quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur (secundum quæ de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa), dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus

* II. *Soliloq.* cc. 18. 19

† Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. Q. 16. aa. 1. 6.—Q. 12. a. 11. ad 3.—Q. 84. a. 5.—QQ. DD. *De Spirit. Creat.* a. 10. ad 8.)

æternis videre et secundum eas de omnibus judicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini qui dicit, quod scientiarum spectamina videntur in divina veritate, sicut visibilia in lumine solis; quæ constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis, in aere et similibus corporibus relictæ.

Ex his ergo verbis Augustini non habetur, quod Deus videatur, secundum suam substantiam in hac vita, sed solum sicut in speculo; quod et Apostolus de cognitione hujus vitæ confitetur, dicens: "*Videmus nunc per speculum*" (I. Cor. XIII. 12.). Quod etsi mens humana de propinquiore Dei similitudinem repræsentet quam inferiores creaturæ; tamen cognitio Dei quæ ex mente humana accipi potest non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, quum et ipsa anima de seipsa cognoscat quid est, per hoc quod naturas sensibilibus intelligit, ut dictum est (c. 46.); unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut cognoscitur causa per effectum.

ARTICULUS QUINTUS.

Utrum ultima hominis felicitas sit in hac vita.

(III. con. Gent. c. 48.)

CONCLUSIO.—*Impossibile est hominis felicitatem esse in hac vita.*—

137. PROBATUR.—*Primo.*—Si humana felicitas ultima non consistit in cognitione Dei, qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quamdam æstimationem confusam; neque iterum in cognitione Dei qua cognoscitur per viam demonstrationis in scientiis speculativis; neque in cognitione Dei qua cognoscitur per fidem, ut in superioribus (cap. 38–40.) est ostensum:—non autem est

possibile in hac vita ad altiore[m] Dei cognitionem pervenire ut per essentiam cognoscatur, vel saltem ita quod aliæ substantiæ separatæ intelligantur ut ex his possit Deus quasi de propinquiore cognosci, ut ostensum est (cap. 41–46.):—oportet autem in aliqua Dei cognitione felicitatem ultimam poni, ut supra (c. 37.) ostensum est,—impossibile est (igitur) quod in hac vita sit ultima hominis felicitas.

Secundo.—Ultimus finis hominis terminat ejus naturalem appetitum ita quod, eo habito, nihil aliud quæritur; si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac vita accidere non potest: quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur, quod est omnibus naturale, nisi forte aliquis sit qui omnia intelligat, quod in hac vita nulli unquam accidit qui esset solum homo, nec est possibile accidere, quum in hac vita substantias separatas, quæ sunt maxime intelligibilia, cognoscere non possimus, ut ostensum est (c. 45. et 46.). Non est igitur possibile ultimam hominis felicitatem in hac vita esse.

Tertio.—Omne, quod movetur in finem, desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo; unde a loco quo corpus naturaliter movetur non recedit nisi per motum violentum, qui contrariatur appetitui. Felicitas autem est ultimus finis, quem homo naturaliter desiderat. Est igitur hominis desiderium naturale ad hoc, quod in felicitate stabilizatur. Nisi igitur cum felicitate pariter immobiliterque stabilitatem consequatur, nondum est felix, ejus desiderio naturali nondum quiescente. Quum igitur aliquis felicitatem consequitur, pariter stabilitatem et quietem consequitur: unde et omnium hæc est de felicitate conceptio, quod de sui ratione stabilitatem requirat; propter quod Philosophus dicit (*Ethic.* l. c. 14.) quod “non æstimamus felicem chamæleonta quemdam.” In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas; cuilibet enim, quantumcumque

felix dicatur, possibile est infirmitates et infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quæcumque sit illa, in qua ponitur felicitas. Non igitur est possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem.

Quarto.—Inconveniens videtur et irrationabile, quod tempus generationis alicujus rei sit magnum, tempus autem durationis ipsius sit parvum; sequeretur enim quod natura, in majori tempore, suo fine privaretur: unde videmus quod animalia, quæ parvo tempore vivunt, parvum etiam tempus ad hoc quod perficiantur habent. Si autem felicitas consistat in perfecta operatione secundum virtutem perfectam, vel intellectualem, vel moralem, impossibile est eam advenire homini nisi post tempus diuturnum: et hoc maxime in speculativis apparet, in quibus ultima felicitas hominis ponitur, ut ex prædictis patet; nam vix in ultima ætate homo ad perfectam speculationem scientiarum pervenire potest; tunc autem, ut plurimum, modicum restat humanæ vitæ. Non est igitur possibile in hac vita ultimam hominis felicitatem esse perfectam.

Quinto.—Felicitatem perfectum quoddam bonum omnes confitentur; alias appetitum non quietaret. Perfectum autem bonum est quod omnino caret admixtione mali; sicut perfectum album est quod est omnino impermixtum nigro. Non est autem possibile quod homo, in statu istius vitæ, omnino sit immunis a malis, non solum corporalibus sive carnalibus, quæ sunt fames, sitis, frigus et alia hujusmodi, sed etiam a malis animæ; nullus enim invenitur qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur, qui non aliquando prætereat medium, in quo virtus consistit, vel in plus vel in minus, qui non etiam in aliquibus decipiatur, vel saltem ignoret quæ scire desiderat, aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere vellet. Non est igitur aliquis in hac vita felix.

Sexto.—Homo naturaliter refugit mortem et tristatur de

ipsa, non solum ut nunc, quum eam sentit et eam refugit, sed etiam quum eam recogitat. Hoc autem, quod non moriatur homo, non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix.

Septimo.—Felicitas ultima non consistit in habitu, sed in operatione ; habitus enim propter actus sunt. Sed impossibile est in hac vita continue agere quamcunque actionem. Impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem.

Octavo.—Quanto aliquid est magis desideratum et dilectum, tanto ejus amissio majorem dolorem et tristitiam affert. Felicitas autem maxime desideratur et amatur. Maxime igitur ejus amissio tristitiam habet. Sed, si sit in hac vita ultima felicitas, certum est quod amittetur saltem per mortem ; et non est certum utrum duratura sit usque ad mortem, quum cuilibet homini possibile sit in hac vita accidere morbos, quibus totaliter ab operatione virtutis impeditur, sicut phrenesim et alia hujusmodi, in quibus impeditur rationis usus. Semper igitur talis felicitas habebit tristitiam naturaliter adnexam. Non erit igitur perfecta felicitas.

138. Potest autem aliquis dicere quod, quum felicitas sit bonum intellectualis naturæ ; perfecta et vera felicitas est illorum, in quibus natura intellectualis perfecta invenitur, id est in substantiis separatis. In hominibus autem invenitur imperfecta, per modum participationis ejusdam ; ad veritatem enim intelligendam plene, nonnisi per quemdam inquisitionis motum, pertingere possunt ; et ad ea quæ sunt secundum naturam maxime intelligibilia, omnino deficiunt, sicut ex dictis (cap. 45) patet. Unde nec felicitas, secundum suam perfectam rationem, potest omnibus hominibus adesse ; sed aliquid ipsius participant etiam in hac vita.

Et hæc videtur fuisse sententia Aristotelis de felicitate ; unde, in primo Ethicorum (cap. 14), ubi inquit utrum infortunia tollant felicitatem, ostenso quod felicitas sit in operationibus virtutis quæ maxime permanentes in hac vita esse videntur, concludit illos, quibus talis perfectio in hac vita quidem adest, esse beatos ut homines, quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes, sed modo humano.

139. Quod autem prædicta responsio rationes præmissas non evacuet, ostendendum est.—Nam

Primo.—Homo, etsi naturæ ordine substantiis separatis sit inferior, creaturis tamen irrationalibus superior est. Perfectiori igitur modo suum finem ultimum consequitur quam illæ. Illæ vero sic perfecte suum finem ultimum consequuntur quod nihil aliud quærunt ; grave enim, quum fuerit in suo *ubi*, quiescit ; animalia etiam, quum fruuntur delectationibus secundum sensum, eorum naturale desiderium quietatur. Oportet igitur multo fortius quod, quum homo pervenerit ad suum finem ultimum, naturale ejus desiderium quietetur. Sed hoc non potest fieri in vita ista. Ergo homo non consequitur felicitatem, prout est finis proprius ejus, in hac vita, ut ostensum est. Oportet ergo quod consequatur post hanc vitam.

Secundo.—Adhuc, impossibile est naturale desiderium esse inane ; natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane naturæ desiderium, si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. Est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam,

Tertio.—Amplius, quamdiu aliquid movetur ad perfectionem, nondum est in ultimo fine. Sed omnes homines cognoscendo veritatem semper se habent ut moti et tendentes ad perfectionem : quia illi, qui sequuntur, semper

inveniunt alia ab illis quæ a prioribus inventa sunt, sicut dicitur in secundo Metaphysicorum (text. comm. 1.). Non igitur homines in cognitione veritatis sic se habent quasi in ultimo fine existentes. Quum igitur in speculatione, per quam quæritur cognitio veritatis, maxime videatur ultima hominis felicitas in hac vita consistere, sicut etiam ipse Aristoteles probat (Ethic. 10. c. 10.); impossibile est dicere quod homo in hac vita ultimum finem suum consequatur.

Quarto.—Præterea, omne quod est in potentia intendit exire in actum. Quamdiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine ultimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas; reducitur autem in actum, quum aliquam earum cognoscit. Ergo non erit ex toto in actu nec in ultimo suo fine, nisi quando omnia saltem ista materialia cognoverit. Sed hoc non potest homo assequi per scientias speculativas, quibus in hac vita veritatem cognoscimus. Non est igitur possibile quod ultima felicitas hominis sit in hac vita.

140. Propter has autem et hujusmodi rationes, Alexander et Averrhoes posuerunt ultimam felicitatem hominis non esse in cognitione humana quæ est per scientias speculativas, sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita.—Quia vero Aristoteles vidit (Ethic. 10. c. 10.), quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum præclara ingenia; a quibus angustiis liberabimur, si ponamus, secundum probationes præmissas, homines ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente; in

quo statu anima intelliget per modum, quo intelligunt substantiæ separatæ, sicut ostensum est (lib. 2. c. 81.).—Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei, quam habet humana mens post hanc vitam, per modum quo ipsum cognoscunt substantiæ separatæ. Propter quod Dominus "*mercedem in cœlis*" nobis promittit (Matth. v.), et Matthæus dicit quod sancti "*erunt sicut Angeli*" (xxxii. 30), qui "*vident Deum semper in cœlis*," ut dicitur (Matt. xviii. 10.).*

* Inquirere quis posset, numne hæc ipsa cognitio qua substantiæ separatæ, et animæ (modo sibi proportionato) post mortem cognoscunt Deum per suas essentias, sufficiat ad ipsarum ultimam felicitatem?

Huic quæstioni S. Doctor (III. con. Gent. cc. 49. 50.), negative respondet.—Quam responsionem ut rite intelligas, observa substantias separatas Deum cognoscere posse dupliciter, naturali sc: cognitione, et supernaturali. De posteriori non occurrit hic quæstio.—Ad priorem vero quod attinet, dicendum est cum Angelico Doctore, substantias separatas, naturali cognitione, cognoscere Deum, quemadmodum ex effectibus cognoscitur causa. "Contingit autem ex effectu causam cognoscere multipliciter. *Uno modo*, secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa *quod sit*, et quod *talis sit*, sicut accidit in scientiis, quæ causam demonstrant per effectum.—*Alio modo*, ita quod in ipso effectu videatur causa, in quantum similitudo causæ resultat in effectu, sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem. Illic autem modus differt a primo: nam in primo sunt duæ cognitiones, effectus sc: et causæ, quarum una est alterius causa; nam cognitio effectus est causa (i. e. ratio logica), quod cognoscatur causa: in secundo vero, una est visio utriusque; simul enim dum videtur effectus, videtur et causa in ipso.—*Tertio modo*, ita quod similitudo causæ in effectu sit forma, qua cognoscat causam suus effectus; sicut si arca haberet intellectum, et per formam suam cognosceret artem, a qua talis forma, veluti ejus similitudo, procederet." Sed "nullo istorum modorum potest cognosci causam *quid est*, nisi sit effectus causæ *adæquatus*, in quo tota virtus causæ exprimitur." S. Thomas (III. con. Gent. c. 49.)

Agedum "substantiæ separatæ naturali cognitione cognoscunt Deum per suas substantias: non autem *primo modo*; quia tunc ipsarum cognitio esset discursiva; sed *secundo modo*, in quantum una videt Deum in alia; et *tertio modo*, in quantum quælibet earum videt Deum in seipsa. Nulla autem earum est effectus *adæquans* virtutem Dei. Non est igitur possibile, quod per hunc modum cognitionis ipsam Divinam Essentiam videant."—Cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo, *quia est*, et quod est omnium *causa*, et *eminent* omnibus, et *remotus* ab omnibus, non solum quæ sunt, sed etiam quæ mente creata concipi possunt. Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus: per effectus enim de Deo cognoscimus, *quia est*, et quod *causa* aliorum est, et aliis *supereminens*, et ab omnibus *remotus*; et hoc est ultimum et perfectissimum nostræ cognitionis in hac vita. . . . Quia vero

* ARTICULUS SEXTUS.

Quomodo Deus per essentiam videatur.

(III. *con. Gent.* c. 51.)

CONCLUSIO.—*Ut intellectus creatus Divinam Essentiam videre possit, necessum est, quod per ipsammet Essentiam Divinam intellectus ipsam videat, ut sic in tali visione, Divina Essentia sit et quod videtur, et quo videtur.*—

141. *Declaratur.*—Quum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane (quod quidem esset, si non esset

“natura inferior in sui summo non nisi ad infimum superioris naturæ attingit,” oportet quod hæc ipsa cognitio eminentior sit in substantiis separatis quam in nobis.” S. Thomas (l. c.)

Verum cognitio hæc, quæ naturaliter competit substantiæ creatæ intellectuali, qua se: cognoscendo seipsam vel alias substantias separatas cognoscit Deum, imperfecta est: aliunde ultima felicitas bonum perfectum importat: hinc merito concludit S. Doctor, “in naturali cognitione, quam habent substantiæ separatæ de Deo, non quiescere earum naturale desiderium;” atque adeo ultimam ipsarum felicitatem non consistere in tali cognitione.—Id probat S. Doctor (l. c., c. 49.), variis argumentis, quorum vim ut persentiscas, duo præ oculis habeas oportet. *Primum* est.—Humanam naturam, non secus ac substantias separatas, quas Angelos dicimus, elevatam esse ad ordinem supernaturalem; hinc, in præsentī providentiæ ordine non datur pro homine nisi finis unicus isque supernaturalis, intuitiva se: Dei cognitio. Id fide tenemus, et ratio humana nullam in hac elevatione impossibilitatem deprehendit vel deprehendere potest. *Secundum* est.—Terminum cujusvis tendentiæ bonum denominari: est autem bonum, “*perfectio alicui conveniens;*” unde in recto dicit perfectionem seu formam, in obliquo vero connotat inclinationem vel tendentiam vel aptitudinem in subjecto ad illam perfectionem habendam. Cf. *Sum. Theol.* (1. p. Q. 5. præcipue a. 1. ad 1. a. 5., et Q. 6. a. 3.). Quoniam igitur, ex gratuita Dei benignitate, humana natura de facto elevata est ad ordinem supernaturalem, ad divinam se: visionem; hæc divina visio *de facto* bonum est et perfectio conveniens humanæ naturæ: humanæ, inquam, naturæ, non ut *sic inspectæ*; nam intuitiva visio est bonum improporcionatum cui libet creatæ naturæ intellectuali, ut rite S. Thomas (III. *con. Gent.* c. 52., et *Sum. Theol.* 1. p. Q. 12. a. 4.) demonstrat; sed ut *elevatæ*. Quod, si Dei visio est bonum intellectuali naturæ sic consideratæ conveniens, consequens est, ut in ipsa natura elevata detur tendentia naturalis, seu naturale desiderium ad illam: *desiderium* quidem; nam tendentia in bonum nondum habi-

possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant); necesse est dicere, quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis et (ab) animabus nostris.—Modus autem hujus visionis satis jam ex dictis, qualis esse debeat, apparet. Ostensum enim est supra (c. 49.), quod divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata; unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sic, in tali visione, divina essentia sit et quod videtur et quo videtur.* Quum autem intellectus substantiam aliquam intelligere non possit, nisi fiat actu, secundum aliquam speciem informantem ipsum, quæ sit similitudo rei intellectæ; impossibile potest alicui videri quod per essentiam divinam intellectus creatus possit videre ipsam divinam substantiam, quasi per quamdam speciem intelligibilem, quum divina essentia sit quoddam per seipsum subsistens, et ostensum sit (lib. 1. c. 27.) quod Deus nullius potest esse forma.

Ad hujusmodi igitur intelligentiam veritatis, considerandum est, quod substantia, quæ est per seipsam subsistens, est vel forma tantum, vel compositum ex materia et forma. Illud igitur quod est ex materia et forma compositum non potest alteri esse forma; quia forma in eo jam est contracta ad illam materiam ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens, ut solum tamen sit forma, potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale quod ab aliquo alio participari possit, sicut ostendimus (lib. 2. c. 68.) de anima humana. Si vero esse

tum, desiderium audit: *naturale* vero, quia terminus huic tendentiæ respondens, est bonum veluti naturale: non quia natura creata illud *exigit*, sed quia ab Ordinatore intellectualis naturæ, ex benigno favore, est ei concessum.—Cf. S. Thomam (Opusc. III. seu *Compendium Theologiæ*, cc. 104. 105. 106., et *Sum. Theol.* 1. p. Q. 12. a. 1.—1. 2. Q. 5. aa. 1. 5. 8. et Q. 10. a. 1. ad 2.).

* Cf. S. Thomam (Comp. Theolog. c. 105.—*Sum. Theol.* 1. p. Q. 12. a. 5. — *Supplem. Sum. Theol.* Q. 91. a. 1.)

suum ab altero participari non possit, nullius rei forma esse potest ; sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quæ sunt materialia per materiam.—Hoc autem, sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est. Quum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium, quod est veritas ipsa, quod convenit soli Deo ; nam, “quum verum sequatur ad esse,” illud tantum sua veritas est, quod est suum esse ; quod est proprium soli Deo, ut ostensum est (lib. 2. cap. 15.). Alia igitur intelligibilia subsistentia non sunt ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subjecto aliquo habentes ; est enim unumquodque eorum verum, non veritas, sicut et est ens, non autem ipsum esse.—Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum, ut species intelligibilis qua intelligit ; quod non contingit de essentia alicujus alterius substantiæ separatæ. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale ; sequeretur enim quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam ; quod esse non potest, quum essentia divina in se perfecta sit in sui natura ; species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum ; quod perfectioni divinæ essentiæ non repugnat.

142. Hæc igitur visio immediata Dei repromittitur nobis in Scriptura : “*Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*” (I. Cor. xiii. 12.) ; quod corporali modo nefas est intelligere, ut in ipsa Divinitate corporalem faciem imaginemur, quum ostensum sit (lib. 1. cap. 20.) Deum incorporeum esse, neque etiam sit possibile ut nostra corporali facie Deum videamus, quum visus corporalis, qui in facie nostra residet, nonnisi rerum corporalium esse possit. Sic igitur facie Deum videbimus, quia imme-

diate eum videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus. Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur et ejus beatitudinis participes sumus: nam ipse Deus, per suam essentiam, suam substantiam intelligit, et hæc est felicitas; unde dicitur: "*Quum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est*" (I. Jo. III. 2.); et Dominus dicit: "*Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo*" (Luc. XXII. 29.). Quod quidem de corporali cibo vel potu non potest intelligi, sed de eo qui in mensa sapientiæ sumitur, de quo a Sapientia dicitur: "*Comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis*" (Prov. IX. 5.). Super mensam ergo Dei manducant et bibunt, quia eadem felicitate fruuntur, qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum.

ARTICULUS SEPTIMUS.

Utrum aliqua substantia creata possit sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentia.

(III. *con. Gent.* c. 52.)

CONCLUSIO.—*Dei visio omnem creaturæ facultatem excedit. Impossibile est igitur ut ad ipsam creata substantia, ex virtute propria, possit attingere;—sed, sola Dei gratia, ad illam creatura duci ac pervenire valet.*—

143. PROBATUR.—Non est possibile quod ad istum visionis divinæ modum aliqua creata substantia *ex virtute propria* possit attingere. Nam

Primo.—Quod est superioris naturæ proprium non potest consequi natura inferior, nisi per actionem superioris naturæ cujus est proprium; sicut aqua non potest esse calida, nisi per actionem ignis. Videre autem Deum per

ipsam divinam essentiam est proprium naturæ divinæ; operari autem secundum propriam formam est proprium cujuslibet operantis. Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam, nisi Deo hoc faciente.*

Secundo.—Amplius, forma alicujus propria non fit alterius, nisi eo agente; agens enim facit sibi simile, in quantum formam suam alteri communicat. Videre autem substantiam Dei impossibile est, nisi ipsa divina essentia

* Hoc argumentum præclare evolvit S. Thomas (*Sum. Theol.* 1. p. Q. 12. a. 4.) sic inquiens: "Impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat.—Cognitio enim contingit, secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente, secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est, secundum modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis."

"Est autem multiplex modus essendi rerum.—Quædam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali: et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quædam vero sunt, quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua; quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes: et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens."

"Ea igitur, quæ non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere, est nobis connaturale: eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ. Quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas, unam, quæ est actus alicujus corporei organi; et huic connaturale est cognoscere res, secundum quod sunt in materia individuali: unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus; unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus.—Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes; quod est supra naturalem facultatem intellectus animæ, secundum statum præsentis vitæ, quo corpori unitur."

"Relinquitur ergo, quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli Intellectui Divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati: quia, nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso." Cf. etiam sol. ad 2. et 3.

sit forma intellectus quo intelligit, ut probatum est. Impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat nisi per actionem divinam.

Tertio.—Adhuc, si aliqua duo debeant ad invicem copulari, quorum unum sit formale et aliud materiale, oportet quod copulatio eorum copuletur per actionem quæ est ex parte ejus quod est formale, non autem per actionem ejus quod est materiale: forma enim est principium agendi, materia vero principium patiendi. Ad hoc autem quod intellectus creatus videat Dei substantiam, oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis, sicut probatum est (c. 51.). Non est igitur possibile ad hanc visionem perveniri ab aliquo intellectu creato nisi per actionem divinam.

Quarto.—Item, quod est per se est causa ejus quod est per aliud. Intellectus autem divinus per seipsum divinam essentiam videt; nam intellectus divinus est ipsa essentia divina, qua Dei substantia videtur, ut probatum est (lib. 1. c. 45.). Intellectus autem creatus videt divinam substantiam per essentiam Dei, quasi per aliud a se. Hæc igitur visio non potest advenire intellectui creato nisi per actionem Dei.

Quinto.—Præterea, quidquid excedit limites alicujus naturæ non potest sibi advenire nisi per actionem alterius; sicut aqua non tendit sursum nisi ab aliquo alio mota. Videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturæ creatæ; nam cuilibet naturæ intellectuali creatæ proprium est ut intelligat secundum modum suæ substantiæ: substantia autem divina non potest sic intelligi, ut supra ostensum est (c. 49.). Impossibile est igitur perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinæ substantiæ nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit.

Hinc est quod dicitur: "*Gratia Dei vita æterna*" (Rom.

VI. 23.). In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem, quæ vita æterna dicitur; ad quam sola Dei gratia ducimur et dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturæ facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere; quæ autem sic adveniunt creaturæ, Dei gratiæ deputantur. Et dicitur: "*Ego manifestabo ei meipsum*" (Joan. XIV. 21.).

ARTICULUS OCTAVUS.

Utrum intellectus creatus aliqua influentia luminis indigeat, ad hoc ut Deum per essentiam videat.

(III. con. Gent. cc. 53. 54.)

CONCLUSIO.—*Intellectus creatus, per aliquam divinæ bonitatis influentiam, ad tam nobilem visionem elevetur oportet.*—

144. PROBATUR.—*Primo.*—Impossibile enim est quod id quod est forma alicujus rei propria, fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius cujus est forma propria, sicut lux non fit actus alicujus corporis nisi aliquid participet de diaphano. Essentia autem divina est propria forma intelligibilis intellectus divini et ei proportionata; nam hæc tria in Deo sunt unum, intellectus, (id) quo intelligitur, et quod intelligitur. Impossibile est igitur quod ipsa essentia Dei fiat intelligibilis forma alicujus intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem * intellectus creatus participet. Hæc igitur divinæ similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur.

Secundo.—Nihil est susceptivum formæ sublimioris nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem elevetur;

* Hæc similitudo se tenet ea parte subjecti, non autem ex parte objecti, ut ex dictis patet.—Cf. *Sum. Theol.* (1. p. Q. 105. a. 5.)

proprius enim actus in propria potentia fit. Essentia autem divina est forma altior omni intellectu creato. Ad hoc igitur quod essentia divina fiat intelligibilis species alicujus intellectus creati (quod requiritur ad hoc quod divina substantia videatur), necesse est quod intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur.

Tertio.—Si aliqua duo prius fuerint non unita et postmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriusque vel alterius tantum.—Si autem ponatur quod intellectus aliquis creatus de novo incipiat Dei substantiam videre, oportet, secundum præmissa, quod divina essentia copuletur ei de novo ut intelligibilis species. Impossibile est autem quod divina essentia moveatur, sicut supra ostensum est (lib. 1. cap. 13.). Oportet igitur quod talis unio incipiat esse per mutationem intellectus creati; quæ quidem mutatio aliter esse non potest nisi per hoc quod intellectus creatus aliquam dispositionem de novo acquirat.—Idem autem sequitur, si detur quod, a principio suæ creationis, tali visione aliquis intellectus creatus potiatur. Nam, si talis visio facultatem naturæ creatæ excedit, ut probatum est (cap. 52.), potest intelligi aliquis intellectus creatus in specie suæ naturæ consistere absque hoc quod Dei substantiam videat;* unde, sive a principio sive postmodum Deum videre incipiat, oportet ejus naturæ aliquid superaddi.

Quarto.—Nihil potest ad altiore operationem elevari nisi per hoc quod ejus virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicujus virtutem fortificari: uno modo, per simplicem ipsius virtutis intensionem, sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie; alio modo, per novæ formæ appositionem, sicut diaphani virtus augetur

* Ex his verbis clare constat, S. Thomam admisisse possibilitatem status naturæ puræ.

ad hoc ut possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipso de novo; et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videntem, ut ex prædictis patet. Ergo oportet quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalem virtutis, quia talis visio non est ejusdem rationis cum visione naturali intellectus creati; quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivæ per alicujus novæ dispositionis adaptionem.

145. Quia vero in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transumimus, et præcipue quæ pertinent ad visum, qui inter cæteros sensus nobilior est et spiritualior ac per hoc intellectui affinior, et inde est quod ipsa intellectualis cognitio nominatur visio; et, quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea a quibus intellectualis visio perficitur lucis nomen assumunt; unde et Aristoteles (de Anima, 3. text. comm. 18.), intellectum agentem luci assimilat, ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux quodammodo facit visibilia in actu. Illa igitur dispositio, qua intellectus creatus ad intellectualem divinæ substantiæ visionem extollitur, congrue lux gloriæ dicitur, non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis; sed per hoc quod facit intellectum patientem actu intelligere.

Hoc autem est lumen de quo dicitur: "*In lumine tuo cidebimus lumen*" (Psalm. xxxv. 19.), scilicet divinæ substantiæ; et dicitur: "*Civitas*," scilicet beatorum, "*non eget sole neque luna; nam claritas Dei illuminavit illam*" (Apoc. xxi. 23.); et dicitur: "*Non erit tibi amplius sol ad lucen-*

dum per diem, neque splendor lunæ illuminabit te; sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam" (Isai. ix. 19.). Inde est etiam, quia Deo est idem esse quod intelligere et est omnibus causa intelligendi, quod dicitur esse lux: "*Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*" (Jo. i. 9.); et: "*Deus lux est*" (I. Joan. i. 5.); et: "*Amictus lumine sicut vestimento*" (Psalm. ciii. 2.); et propter hoc etiam tam Deus quam Angeli, in sacra Scriptura, in figuris ignis describuntur, propter ignis claritatem.

146. *Objiciet autem aliquis contra prædicta.—Primo.*—Nullum lumen adveniens visui potest visum elevare ad videndum ea quæ naturalem facultatem visus corporalis excedunt; non enim potest visus videre nisi colorata. Divina autem substantia excedit omnem intellectus creati capacitatem magis quam intellectus excedat capacitatem sensus. Nullo igitur lumine superveniente, intellectus creatus elevari poterit ad divinam substantiam videndam.

Secundo.—Lumen illud quod in intellectu creato recipitur creatum aliquid est. Ipsum ergo in infinitum a Deo distat. Non sic igitur per hujusmodi lumen intellectus creatus ad divinæ essentiæ visionem elevari potest.

Tertio.—Si hoc quidem potest facere lumen prædictum, propter hoc quod est divinæ substantiæ similitudo, quum omnis intellectualis substantia, ex hoc ipso quod intellectualis est, divinam similitudinem gerat, ipsa natura cujuslibet intellectualis substantiæ ad visionem divinam sufficiet.

Quarto.—Si lumen illud creatum est, nihil autem prohibet (id) quod est creatum alicui rei creatæ connaturale esse, poterit aliquis intellectus creatus esse qui suo connaturali lumine divinam substantiam videbit; cujus contrarium ostensum est (c. 52.).

Quinto.—Infinitum, in quantum hujusmodi, incognitum est. Ostensum autem est (lib. 1. c. 43.) Deum esse infinitum. Non igitur potest divina substantia per lumen prædictum videri.

Sexto.—Oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Non est autem aliqua proportio intellectus creati, lumine prædicto perfecti, ad substantiam divinam; quum adhuc remaneat distantia infinita. Non potest igitur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam per lumen aliquod elevari.

147. Ex hujusmodi autem rationibus aliqui moti sunt ad ponendum quod divina substantia nunquam ab aliquo intellectu creato videtur.—Quæ quidem positio et veram creaturæ rationalis beatitudinem tollit, quæ non potest esse nisi in visione divinæ substantiæ, ut ostensum est (c. 51.), et auctoritati sacræ Scripturæ contradicit, ut ex superioribus patet; unde tanquam falsa et hæretica abjicienda est.—Rationes autem prædictas non difficile est solvere.

Divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu (nam ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium); sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem ejus, sicut excellentia sensibilibus sunt extra facultatem sensuum; unde et Philosophus (Metaphys. 2. text. comm. 7.) dicit quod intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus nocturæ ad lucem solis. Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc quod divinam essentiam videre possit; per quod prima ratio solvitur.

Hujusmodi autem lumen intellectum creatum ad Dei

visionem exaltat, non propter ejus indistantiam a divina substantia, sed propter virtutem quam a Deo sortitur ad talem effectum, licet secundum suum esse a Deo in infinitum distet, ut secunda ratio proponebat; non enim hoc lumen creatum intellectum Deo conjungit secundum esse, sed secundum intelligere solum.

Quia vero ipsius Dei proprium est ut suam substantiam perfecte cognoscat, lumen prædictum Dei similitudo est quantum ad hoc quod ad Dei substantiam videndam perducit. Hoc autem modo nulla intellectualis substantia similitudo Dei esse potest: quum enim nullius substantiæ creatæ simplicitas sit æqualis divinæ, impossibile est quod totam suam perfectionem creata substantia habeat in eodem; hoc enim est proprium Dei, ut ostensum est (l. 1. c. 28), qui secundum idem est ens intelligens et beatus. Igitur oportet aliud esse, in substantia intellectuali creata, lumen quo divina visione beatificatur, et aliud quodcumque lumen quo in specie suæ naturæ completur et proportionaliter suam substantiam intelligit; ex quo patet solutio tertiæ rationis.

Quarta vero solvitur per hoc quod visio divinæ substantiæ omnem naturalem virtutem excedit, ut ostensum est (c. 52.); unde et lumen, quo intellectus creatus perficitur ad divinæ substantiæ visionem, oportet esse supernaturale.

Neque autem divinæ substantiæ visionem impedire potest, quod Deus dicitur esse infinitus, ut quinta ratio proponebat. Non enim dicitur infinitus privative, sicut quantitas; hujusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum, quia est quasi materia carens forma, quæ est principium cognitionis (finis enim et terminus est forma); sed dicitur infinitus negative, quasi forma per se subsistens, non limitata per materiam recipientem; unde quod sic est infinitum maxime cognoscibile est secundum se.

Proportio autem intellectus creati est quidem ad Deum

intelligendum, non secundum commensurationem aliquam proportionem existente; sed secundum quod proportio significat quamcunque habitudinem unius ad alterum, vel materiæ ad formam, vel causæ ad effectum: sic enim nihil prohibet esse proportionem creaturæ ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum, sicut et secundum habitudinem effectus ad causam. Unde patet solutio sextæ objectionis.

ARTICULUS NONUS.

Utrum intellectus creatus comprehendere possit Divinam Essentiam.

(III. con. Gent. c. 55.)

CONCLUSIO.—*Impossibile est intellectum creatum Divinam Substantiam comprehendere.*—*

148. PROBATUR.—*Primo.*—Quia vero cujuslibet actionis modus sequitur efficaciam activi principii (magis enim

* Quid sit *comprehensio* dilucide explicat S. Thomas, sic (IV. *Dist.* 49. Q. 2. a. 3.), inquit: "*Comprehendere* dicitur quasi *simul prehendere*, i. e. capere: et ideo illud proprie comprehenditur, quod simul capitur, id est, cum omnibus quæ ejus sunt. Unde oportet, quod omne comprehensum includatur in comprehendente: includitur autem proprie contentum in continente: et ideo oportet comprehensum contineri in comprehendente. Sicut autem dicitur corporaliter aliquid in altero contineri, quia non excedit continens ex ulla parte, secundum quantitatem dimensionam, ut vinum in dolio; ita dicitur contineri aliquid ab altero spiritualiter, quod substat virtuti ejus et in nullo excedit illam: et ideo tunc dicitur aliquid per cognitionem comprehendendi, quando cognitum stat sub actu virtutis cognoscitivæ et non excedit ipsam.—Excessus autem omnis est secundum aliquam quantitatem: secundum hanc vero quantitatem dicitur cognoscibile excedere potentiam cognoscitivam, secundum quam est cognoscibile ab ipsa. Sensibile autem cognoscitur et secundum quantitatem *dimensionam*, propter hoc, quod sensus in cognoscendo utatur organo corporali, ratione cujus cognoscit sensibilia omnia, quæ reducuntur ad quantitatem *dimensionam*: et secundum quantitatem *virtualem*, ut patet in sensibilibus propriis, quæ qualitates sunt: et ideo, etiam comprehensio sensus impeditur et propter excessum quantitatis *dimensionæ*, sicut impeditur ne comprehendat totam terram: et propter excessum quantitatis *virtualis*, sicut impeditur ne comprehendat claritatem solis, quia non est tanta virtus oculi ad cognoscendum, quanta est claritas solis quæ est cogno-

calefacit [id] cujus calor virtuosior est); oportet quod etiam modus cognitionis sequatur efficaciam principii cognoscendi. Lumen autem prædictum est quoddam divinæ cognitionis principium, quum per ipsum elevetur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam. Oportet igitur quod modus divinæ visionis commensuretur virtuti prædicti luminis. Lumen autem prædictum multum deficit in virtute a claritate divini intellectus, quum claritas divini intellectus sit infinita, lumen autem istud finitum, quia recipitur in substantia finita. Impossibile est igitur quod, per hujusmodi lumen, ita perfecte divina substantia videatur sicut eam videt intellectus divinus. Intellectus autem divinus substantiam illam videt ita perfecte sicut perfecte visibilis est; veritas enim divinæ substantiæ et claritas intellectus divini sunt æqualia; imo magis sunt unum. Impossibile est igitur quod intellectus creatus per lumen prædictum videat divinam substantiam ita perfecte sicut perfecte est visibilis. Omne autem, quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ab eo ita perfecte sicut cognoscibile est; qui enim novit quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis quasi opinabile quoddam probabili ratione, quia sic a sapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit, sed solum ille qui novit hoc quasi quoddam scibile per medium quod est

scibilis.—Intelligibile autem non cognoscitur ab intellectu sub ratione quantitatis *dimensivæ*, nisi per accidens, in quantum, scilicet, accipit a sensu, ex quo sequitur quod intelligat cum continuo et tempore; et secundum hoc intellectus impeditur a comprehensione intelligibilis propter excessum quantitatis, sicut impeditur a comprehensione lineæ, vel numeri infiniti. Sed, per se loquendo, intelligibile comparatur ad intellectum, secundum rationem quantitatis *virtualis*, eo quod proprium objectum intellectus est *quid*: et ideo, in his quæ sunt separata a sensu non impeditur comprehensio intellectus, nisi per excessum quantitatis *virtualis*; et hoc est, quando intelligibile plus est cognoscibile quam intellectus cognoscere possit, vel cognoscat: sicut qui scit hanc conclusionem "*triangulus habet tres angulos*," per probabilem rationem (quia, scilicet, ita communiter dicitur) non comprehendit ipsam; non quia partem ejus videat, et partem non videat, sed quia modus, quo cognoscit, deficit a modo quo cognoscibilis est per demonstrationem."—Cf. etiam *Sum. Theol.* (1. p. Q. 12. a. 7.—QQ. DD. *De Veritate*, Q. 8. a. 2.)

causa. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Secundo.—Adhuc, virtus finita non potest adæquare in sua operatione objectum infinitum. Substantia autem divina quoddam infinitum est per comparisonem ad omnem intellectum creatum, quum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. Impossibile est igitur quod visio alicujus intellectus creati adæquet in videndo divinam substantiam, scilicet ita perfecte ipsam videndo, sicut visibilis est. Nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendere poterit.

Tertio.—Amplius, omne agens in tantum perfecte agit in quantum perfecte participat formam, quæ est operationis principium. Forma autem intelligibilis, qua divina substantia videtur, est ipsa divina essentia; quæ etsi fiat forma intellectus creati, non tamen intellectus creatus capit ipsam secundum totum posse. Non igitur ita perfecte ipsam videt sicut ipsa visibilis est; non ergo comprehenditur (illa) ab intellectu creato.

Quarto.—Item, nullum comprehensum excedit terminos comprehendentis. Si igitur intellectus creatus divinam substantiam comprehenderet, divina substantia non excederet limites intellectus creati; quod est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Non autem sic dicitur quod divina substantia ab intellectu creato videtur, non tamen comprehenditur, quasi aliquid ejus videatur et aliquid non videatur, quum divina substantia sit simplex omnino, sed quia non ita perfecte ab intellectu creato videtur sicut visibilis est; per quem modum dicitur opinans conclusionem demonstrativam cognoscere, sed non comprehendere, quia non perfecte ipsam cognoscit, scilicet per modum scientiæ, licet nulla pars ejus sit quam non cognoscat.

ARTICULUS DECIMUS.

Utrum intellectus creatus, videndo Deum, omnia videat, quæ per Divinam Essentiam videri possunt.

(III. con. Gent. c. 56.)

CONCLUSIO.—*Licet creatus intellectus Divinam Essentiam videat, non tamen omnia, quæ per divinam substantiam cognosci possunt, cognoscit.*—

149. PROBATUR.—*Primo.*—Tunc enim solum necesse est quod, cognito aliquo principio, omnes ejus effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur intellectu; sic enim principium aliquod secundum suam totam virtutem cognoscitur, quoniam omnes ejus effectus cognoscuntur qui causantur ex ipso. Per divinam autem essentiam alia cognoscuntur sicut cognoscitur effectus ex causa. Quum igitur intellectus creatus non possit divinam substantiam cognoscere sic quod ipsam comprehendat, non est necessarium quod, videndo ipsam, omnia videat, quæ per ipsam cognosci possunt.

Secundo.—Item, quanto aliquis intellectus est altior, tanto plura cognoscit, vel secundum rerum multitudinem vel secundum earundem plures rationes. Intellectus autem divinus excedit omnem intellectum creatum. Plura igitur cognoscit quam intellectus aliquis creatus. Non autem cognoscit aliquid nisi per hoc quod suam essentiam videt, ut ostensum est (lib. 1. c. 46.). Plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam divinam quam aliquis intellectus creatus per ipsam videre possit.

Tertio.—Adhuc, quantitas virtutis attenditur secundum ea in quæ potest. Idem igitur est cognoscere omnia in quæ potest aliqua virtus et ipsam virtutem comprehendere. Divinam autem virtutem, quum sit infinita, non

potest aliquis creatus intellectus comprehendere, sicut nec essentiam ejus, ut probatum est (cap. 55.). Neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia in quæ divina virtus potest. Omnia autem, in quæ divina virtus potest, sunt per essentiam divinam cognoscibilia; omnia enim cognoscit Deus, et nonnisi per essentiam suam. Non igitur intellectus creatus, videns divinam substantiam, videt omnia quæ in Dei substantia videri possunt.

Quarto.—Amplius, nulla virtus cognoscitiva cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii objecti; non enim visu cognoscimus aliquid nisi in quantum est coloratum. Proprium autem objectum intellectus est *quod quid* est, id est substantia rei, ut dicitur in tertio de Anima (text. comm. 9.). Igitur quidquid intellectus de aliqua re cognoscit, cognoscit per cognitionem substantiæ illius rei; unde, in qualibet demonstratione, per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus *quod quid* est, ut dicitur in secundo libro Posteriorum (text. comm. 2.). Si autem substantiam alicujus rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur in primo de Anima (text. comm. 11.), “quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum *quod quid* est,” hoc est per accidens, in quantum cognitio intellectus oritur a sensu; et sic per sensibilibus accidentium cognitionem oportet ad substantiæ intellectum pervenire; propter quod hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantum. Quidquid igitur est in re quod non potest cognosci per cognitionem substantiæ ejus, oportet esse intellectui ignotum.—Quid autem velit aliquis volens, non potest cognosci per cognitionem substantiæ ipsius; nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter; propter quod voluntas et natura duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus, sicut, quum videmus

aliquem voluntarie operantem, scimus quid voluerit ; aut per causam, sicut Deus voluntates nostras, sicut et alios suos effectus, cognoscit per hoc quod est nobis causa volendi ; aut per hoc quod aliquis alteri suam voluntatem insinuat, ut quum aliquis suum affectum loquendo exprimit. Quum igitur multa ex simplici Dei voluntate dependant, ut partim ex superioribus (lib. 2. cap. 17.) patet et adhuc erit amplius manifestum, intellectus creatus, etsi Dei substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quæ Deus per suam essentiam videt.

150. *Objicitur.*—Potest aliquis contra prædicta objicere, quod Dei substantia est aliquid majus quam omnia quæ ipse facere, vel intelligere, vel velle potest præter seipsum ; unde, si intellectus creatus Dei substantiam videre potest, multo magis possibile est quod omnia cognoscat quæ Deus per seipsum, vel intelligit, vel vult, vel facere potest.

Sed, si diligenter consideretur, non est ejusdem rationis aliquid cognosci in seipso et in sua causa ; quædam enim in seipsis de facili cognoscibilia sunt, quæ tamen in suis causis non de facili cognoscuntur. Verum est igitur quod majus est intelligere divinam substantiam, quam quidquid aliud præter ipsam, quod in seipso cognosci potest. Perfectioris autem cognitionis est cognoscere divinam substantiam et in ea ejus effectus videre, quam cognoscere divinam substantiam sine hoc quod videantur effectus in ipsa. Et hoc quidem quod divina substantia videatur, absque comprehensione ipsius fieri potest ; quod autem omnia per ipsam intelligi possint et cognoscantur, hoc absque comprehensione non potest accidere, ut ex prædictis apparet.—Confer. N. art. 13.

ARTICULUS UNDECIMUS.

*Utrum omnis cujuscumque gradus particeps esse possit
Divinæ visionis.*

(III. con. Gent. c. 57.)

CONCLUSIO.—*Quum ad visionem divinæ substantiæ intellectus creatus quodam supernaturali lumine sublimetur, ut ex dictis patet ;—non est aliquis intellectus creatus ita secundum naturam infimus, qui non possit ad hanc visionem elevari.*—

151. PROBATUR.—*Primo.*—Ostensum est enim (c. 54.) quod lumen illud non potest esse alicui creaturæ connaturale, sed omnem creaturam excedit secundum virtutem. Quod autem fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturæ diversitatem, quum divina virtus sit infinita ; unde, in sanatione infirmi quæ fit miraculose, non differt utrum aliquis parum vel multum infirmetur. Diversus igitur gradus naturæ intellectualis non impedit quin infimum in tali natura ad illam visionem perducı possit, prædicto lumine.

Secundo.—Distantia intellectus, secundum ordinem naturæ, supremi ad Deum est infinita in perfectione et bonitate ; ejus autem distantia ad intellectum infimum est finita. Finiti autem ad finitum non potest esse infinita distantia. Igitur distantia, quæ est inter infimum intellectum creatum et supremum, est quasi nihil in comparatione ad illam distantiam quæ est inter supremum intellectum creatum et Deum. Quod autem est quasi nihil non potest variationem sensibilem facere, sicut distantia quæ est inter centrum terræ et visum est quasi nihil in comparatione ad distantiam quæ est inter visum nostrum et sphaeram octavam, ad quam tota terra comparata obti-

net locum puncti; et propter hoc nulla sensibilis variatio fit per hoc quod astrologi, in suis demonstrationibus, utuntur visu nostro quasi centro terræ. Nihil ergo differt, quicumque intellectus sit qui ad Dei visionem per lumen prædictum elevetur, utrum summus, vel infimus, vel medius.

Tertio.—Supra probatum est (c. 25. et 50.), quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinæ substantiæ visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinæ substantiæ visionem, non impediante inferioritate naturæ.

Hinc Dominus hominibus repromittit gloriam Angelorum: "*Erunt,*" inquit, de hominibus loquens, "*sicut Angeli Dei in cælo*" (Matth. xxii. 30.), et eadem mensura hominis et Angeli esse perhibetur (Apoc. x.); propter quod sæpe in Scriptura sacra Angeli in forma hominum describuntur, vel in toto, sicut patet de Angelis qui apparuerunt Abrahæ in similitudine virorum (Genes. xviii.), vel in parte, sicut patet de animalibus de quibus dicitur, quod "*manus hominis erant sub pennis eorum*" (Ezech. i. 8.).

Per hoc autem excluditur error quorundam qui dicebant quod anima humana, quantumcumque elevetur, non potest ad æqualitatem superiorum intellectuum pervenire.

ARTICULUS DUODECIMUS.

Utrum unus alio perfectius Deum videre possit.

(III. con. Gent. c. 58.)

CONCLUSIO.—*Videntium Divinam Substantiam unus alio perfectius Illam videre potest.*—

152. PROBATUR.—*Primo.*—Modus operationis consequitur formam, quæ est operationis principium: visionis

autem qua intellectus creatus substantiam divinam videt principium quoddam est lumen prædictum, ut ex dictis (c. 55.) patet : necesse est [igitur] quod secundum modum hujus luminis sit modus divinæ visionis. Possibile est autem hujus luminis diversos esse participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustretur quam alius. Possibile est igitur quod unus Deum videntium perfectius alio videat, quamvis uterque videat ejus substantiam.

Secundo.—In quocumque genere est aliquod summum quod excedit alia, est etiam invenire magis et minus secundum majorem propinquitatem vel distantiam ab ipso ; sicut aliqua sunt magis et minus calida secundum quod magis et minus appropinquant ad ignem, qui est summe calidus. Deus autem suam substantiam perfectissime videt, utpote qui solus eam comprehendit, ut supra (c. 55.) ostensum est. Igitur et eum videntium unus alio magis, vel minus ejus substantiam videt, secundum quod magis vel minus ei appropinquat.

Tertio.—Lumen gloriæ ex hoc ad divinam visionem elevat, quod est similitudo quædam intellectus divini, sicut jam (c. 53.) dictum est. Contingit autem aliquid magis vel minus assimilari Deo. Possibile est igitur aliquid perfectius vel minus perfecte divinam substantiam videre.

Quarto.—Quum finis proportionaliter respondeat his quæ sunt ad finem, oportet quod, sicut aliqua diversimode præparantur ad finem, ita diversimode participent finem. Visio autem divinæ substantiæ est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiæ, ut ex dictis (c. 25. et 50) patet. Intellectuales autem substantiæ non omnes æqualiter præparantur ad finem ; quædam enim sunt majoris virtutis et quædam minoris ; virtus autem est via ad felicitatem. Oportet igitur quod in visione divina sit diversitas, (et) quod quidam perfectius et quidam minus perfecte divinam substantiam videant. Hinc est quod, ad hanc felicitatis

differentiam designandam, Dominus dicit : “*In domo Patris mei mansiones multæ sunt*” (Joan. XIV. 2.).

153. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium omnia præmia esse æqualia. Sicut autem, ex modo visionis, apparet diversus gradus gloriæ in beatis, ita, ex eo quod videtur, apparet gloria eadem; nam cujuslibet felicitas ex hoc est, quod Dei substantiam videt, ut probatum est (c. 25.). Idem ergo est quod omnes beatos facit, non tamen ab eo omnes æqualiter beatitudinem capiunt.—Unde prædictis non obviat, quod Dominus omnibus laborantibus in vinea, licet non æqualiter laboraverint, idem tamen præmium reddendum docet, scilicet denarium (Matth. xx.); quia idem est quod omnibus datur in præmium ad videndum et ad fruendum, scilicet Deus.

In hoc etiam considerandum est quod quodammodo contrarius est ordo corporalium et spiritualium motuum. Omnium enim corporalium motuum est idem numero primum subjectum, fines vero diversi; spiritualium vero motuum, scilicet intellectualium apprehensionum et voluntatum, sunt quidem diversa subjecta prima, finis vero numero idem.

ARTICULUS DECIMUS-TERTIUS.

Utrum videntes Divinam Substantiam omnia aliquo modo videant.

(III. *con. Gent.* c. 59.)

CONCLUSIO.—*Videntes Divinam Substantiam, omnia vident, quæ ad universi perfectionem pertinent; non autem omnia, quæ Deus, suam essentiam videndo, cognoscit.*—

154. PROBATUR.—*Primo.*—Visio divinæ substantiæ est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiæ, ut patet ex dictis (cap. 25. et 50.): omnis autem res, quum

pervenerit ad ultimum finem, quiescit appetitus ejus naturalis : oportet [igitur] quod naturalis appetitus substantiæ intellectualis divinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus ut cognoscat omnium rerum genera et species et virtutes et totum ordinem universi ; quod demonstrat humanum studium erga singula prædictorum. Quilibet igitur divinam substantiam videntium cognoscit omnia supradicta.

Secundo.—Si in hoc sensus et intellectus differunt (ut patet in tertio de Anima, text. comm. 7.), quod sensus a sensibilibus excellentibus corrumpitur vel debilitatur, ut postmodum minora sensibilia percipere non possit,—intellectus autem, quia non corrumpitur nec impeditur a suo objecto, sed solum perficitur, postquam intellexit majus intelligibile, non minus poterit alia intelligibilia intelligere, sed magis ; summum autem in genere intelligibilium est divina substantia ;—intellectus igitur, qui per lumen divinum elevatur ad videndum Dei substantiam, multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quæ sunt in rerum natura.

Tertio.—Esse intelligibile non minoris ambitus est quam esse naturale, sed forte majoris ; intellectus enim natus est omnia quæ sunt in rerum natura intelligere, et quædam intelligit quæ non habent esse naturale, sicut negationes et privationes. Quæcumque igitur requiruntur ad perfectionem esse naturalis requiruntur etiam ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiam plura. Perfectio autem esse intelligibilis est quum intellectus ad suum finem ultimum pervenerit, sicut perfectio esse naturalis in ipsa rerum constitutione consistit. Omnia igitur quæ Deus ad perfectionem universi produxit intellectui se videnti manifestat.

Quarto.—Quamvis videntium Deum unus alio perfectius eum videat, ut ostensum est (cap. 58.), quilibet tamen ita

perfecte eum videt, quod impletur tota capacitas naturalis; quin imo ipsa visio omnem capacitatem naturalem excedit, ut ostensum est (cap. 52.). Oportet igitur quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa divina substantia cognoscat omnia ad quæ se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cujuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum. Hæc igitur quilibet Deum videntium in divina substantia cognoscet.

Hinc est quod Dominus Moysi petenti divinæ substantiæ visionem respondit: "*Ego ostendam omne bonum tibi*" (Exod. xxxiii. 19.);—et Gregorius (*Dialog.* lib. 4. c. 38.): "Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?"

155. Si autem præmissa diligenter considerentur, patet quod, quodam modo, videntes divinam substantiam omnia vident; quodam vero modo, non.

Si enim per *omnia* illa intelligantur quæ ad universi perfectionem pertinent, manifestum est ex dictis quod videntes divinam substantiam omnia vident, ut rationes modo inductæ ostendunt. Quum enim intellectus sit quodammodo omnia, quæcumque ad perfectionem naturæ pertinent omnia etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis; propter quod, secundum Augustinum (*Super Gen. ad litt.* lib. 2. c. 8.), quæcumque facta sunt per Dei Verbum, ut in prima natura subsisterent, fiebant etiam in intelligentia angelica, ut ab Angelis intelligerentur. De perfectione autem naturalis esse sunt naturæ specierum et earum proprietates et virtutes; ad naturas enim specierum intentio naturæ fertur, individua enim sunt propter speciem. Pertinet igitur ad perfectionem intellectualis substantiæ ut omnium specierum naturas et virtutes et propria accidentia cognoscat; hoc igitur in finali beatitudine consequitur per divinæ essentiæ visionem. Per cognitionem

autem naturalium specierum, et individua sub speciebus hujusmodi existentia cognoscuntur ab intellectu Deum vidente, ut ex his quæ dicta sunt supra (c. 55. et 56.) de cognitione Dei et Angelorum, potest esse manifestum.

Si vero per *omnia* intelligantur omnia quæ Deus, suam essentiam videndo, cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt, ut superius ostensum est. Hoc autem considerari potest quantum ad plura :—Primo quidem, quantum ad ea quæ Deus facere potest, sed nec facit, nec facturum est unquam; omnia enim hujusmodi cognosci non possent nisi ejus virtus comprehenderetur; quod non est possibile alicui intellectui creato, ut supra (c. 55.) ostensum est.* Hinc est quod dicitur : “*Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies? Excelsior cælo est, et quid facies? Profundior inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura ejus et latior mari*” (Job, xi. 7–9.). Non enim hæc dicuntur quasi dimensionibus quantitatis Deus sit magnus, sed quia ejus virtus non limitatur ad omnia quæ magna esse videntur quin possit etiam majora facere.—Secundo, quantum ad rationem rerum factarum, quas omnes cognoscere non potest intellectus nisi divinam bonitatem comprehen-

* Hanc rationem sic evolvit Angelicus Doctor (*Sum. Theol.* 1. p. Q. 12. a. 8.): “Intellectus creatus, videndo Divinam Essentiam, non videt in Ipsa omnia, quæ Deus facit vel facere potest.—Manifestum est enim, quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in Ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sed manifestum est, quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures ejus effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim, uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit; quod non convenit ei, qui debilioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur.—Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus, et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus Deum totaliter comprehendere potest, ut ostensum est. Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia, quæ Deus facit, vel facere potest. Hoc enim esset comprehendere ejus virtutem. Sed horum, quæ Deus facit, vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.”—Cf. etiam QQ. DD. *De Veritate* (Q. 20. aa. 4. 5.)

dat. Ratio enim cujuslibet rei factæ sumitur ex fine quem faciens intendit. Finis autem omnium a Deo factorum divina bonitas est. Ratio igitur rerum factarum est ut divina bonitas diffundatur in rebus. Sic igitur aliquis omnes rationes rerum creaturarum cognosceret, si cognosceret omnia bona quæ in rebus creatis secundum ordinem divinæ sapientiæ provenire possunt; quod esset divinam bonitatem et etiam sapientiam comprehendere; quod nullus intellectus creatus potest. Hinc est quod dicitur: “*Intellexi quod omnium Dei operum nullam possit homo invenire rationem*” (Ecc. viii. 17.).—Tertio, quantum ad ea quæ ex sola Dei voluntate dependent, sicut prædestinatio, electio et justificatio et hujusmodi quæ ad sanctificationem pertinent creaturæ. Hinc est quod dicitur: “*Quis enim hominum scit quæ hominis sunt, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quæ sunt Dei nemo cognovit nisi spiritus Dei*” (I. Cor. ii. 11.).

ARTICULUS DECIMUS-QUARTUS.

Utrum videntes Deum omnia simul videant in Ipso.

(III. con. Gent. c. 60.)

CONCLUSIO.—*Intellectus creatus Divinam Substantiam videns, omnia simul videt in Ipsa.*—

156. PROBATUR.—*Primo.*—Ostensum enim est, quod intellectus creatus, divinam substantiam videns, in ipsa Dei substantia omnes species rerum intelligat: quæcumque autem una specie videntur, oportet simul et una visione videri, quum visio principio visionis respondeat: necesse est [igitur] quod intellectus qui divinam substantiam videt, non successive, sed simul, omnia contempletur.

Secundo.—Summa et perfecta felicitas intellectualis

naturæ in Dei visione consistit, ut supra (c. 25.) ostensum est. Felicitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum, quum sit ultima perfectio et ultimus finis. Ea igitur quæ videntur per visionem divinæ substantiæ, qua beati sumus, omnia secundum actum videntur; non ergo unum prius et aliud posterius.

Tertio.—Unaquæque res, quum venerit ad suum ultimum finem, quiescit; quum omnis motus sit ad acquirendum finem. Ultimus autem finis intellectus est visio divinæ substantiæ, ut supra (cap. 25.) ostensum est. Intellectus igitur divinam substantiam videns non movetur de uno intelligibili in aliud. Omnia igitur quæ per hanc visionem cognoscit, simul actu considerat.

Quarto.—In divina substantia intellectus omnes rerum species cognoscit, ut ex prædictis (c. 59.) patet. Quorundam autem generum sunt species infinitæ, sicut numerorum et figurarum et proportionum. Intellectus igitur in divina substantia videt infinita. Non autem omnia ea videre posset nisi simul videret, quia infinita non est transire. Oportet igitur quod omnia quæ intellectus in divina substantia videt simul videat.

Hinc est quod Augustinus dicit: “Fortassis etiam volubiles non erunt nostræ cognitiones, ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus” (de Trin. l. 15. c. 16.).

ARTICULUS DECIMUS-QUINTUS.

Utrum per visionem Dei aliquis sit particeps vitæ æternæ.

(III. con. Gent. c. 61.)

CONCLUSIO.—*Intellectus creatus, per visionem Dei, fit particeps vitæ æternæ.*—

157. PROBATUR.—*Primo.*—In hoc enim æternitas a tempore differt quod tempus in quadam successione habet

esse, æternitatis vero esse est totum simul.* Jam autem ostensum est (cap. 60.) quod in prædicta visione non est aliqua successio, sed omnia quæ per illam videntur simul et uno intuitu videntur. Illa ergo visio in quadam æternitatis participatione perficitur. Est autem illa visio quædam vita; actio enim intellectus est vita quædam. Fit ergo, per illam visionem, intellectus creatus vitæ æternæ particeps.

Secundo.—Per objecta specificantur actus. Objectum autem prædictæ visionis est divina substantia secundum seipsam, non secundum aliquam ejus similitudinem creatam, ut supra (c. 54.) ostensum est. Esse autem divinæ substantiæ in æternitate est, vel magis est ipsa æternitas. Ergo visio prædicta in participatione æternitatis est.

Tertio.—Si aliqua actio sit in tempore, hoc erit vel propter principium actionis, quod est in tempore, sicut actiones rerum naturalium sunt temporales; vel propter operationis terminum, sicut substantiarum spiritualium, quæ sunt supra tempus quas exercent in res temporis subditas. Visio autem prædicta non est in tempore, ex parte ejus quod videtur, quum hoc sit substantia æterna; neque etiam ex parte ejus quo videtur, quod etiam est substantia æterna; neque etiam ex parte videntis, quod est intellectus, cujus esse non subjacet temporis, quum sit incorruptibilis, ut supra (l. 2. c. 79.) probatum est. Est igitur visio illa secundum æternitatis participationem, utpote omnino transcendens tempus.

Quarto.—Anima intellectiva est creata in confinio æternitatis et temporis, ut in Libro de Causis dicitur; et ex præmissis potest esse manifestum: quia est ultima in ordine intellectuum, et tamen ejus substantia est elevata supra materiam corporalem, non dependens ab ipsa. Sed actio ejus, secundum quam conjungitur inferioribus, quæ sunt

* Cf. *Sum. Theol.* (1. p. Q. 10. aa. 1. 5.)

in tempore, est temporalis. Ergo actio ejus, secundum quam conjungitur superioribus quæ sunt supra tempus, æternitatem participat. Talis autem est maxime visio qua substantiam divinam videt. Ergo per hujusmodi visionem in participatione æternitatis fit, et eadem ratione quicumque alius intellectus creatus Deum videt.

Hinc est quod Dominus dicit: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum*" (Joan. XVII. 3.).

ARTICULUS DECIMUS-SEXTUS.

Utrum videntes Deum in perpetuum Illum videbunt.

(III. con. Gent. c. 62.)

CONCLUSIO.—*Qui ultimam felicitatem consequuntur ex visione divina, nunquam ab illa decidunt.*—

158. PROBATUR.—*Primo.*—Omne enim quod quandoque est et quandoque non est, tempore mensuratur, ut patet in quarto Physicorum (text. comm. 117.). Visio autem prædicta, quæ intellectuales creaturas facit beatas, non est in tempore, sed in æternitate. Impossibile est ergo quod, ex quo illius particeps aliquis fit, ipsam amittat.

Secundo.—Creatura intellectualis non pervenit ad ultimum finem, nisi quando ejus desiderium naturale quietatur. Sicut autem naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem; quum enim in sua substantia sit perpetua, illud quod propter se desiderat, et non propter aliud, desiderat ut semper habendum. Non igitur esset felicitas ultimus finis, nisi perpetuo permaneret.

Tertio.—Omne illud quod cum amore possidetur, si sciatur quod quandoque amittatur, tristitiam infert. Visio autem prædicta, quæ beatos facit, quum sit maxime delectabilis et maxime desiderata, a possidentibus eam maxime

amatur. Ergo impossibile esset eos non tristari, si scirent se quandoque eam amissuros. Si autem non esset perpetua, hoc scirent: jam enim ostensum est (cap. 59.) quod, videndo divinam substantiam, etiam alia cognoscunt quæ naturaliter sunt; unde multo magis cognoscunt qualis illa visio sit, utrum perpetua vel quandoque desitura. Non ergo talis visio adesset sine tristitia; et ita non esset vera felicitas, quæ ab omni malo immunem reddere debet, ut supra (c. 48.) ostensum est.

Quarto.—Quod movetur naturaliter ad aliquid, sicut ad finem sui motus, non removetur ab eo nisi per violentiam, sicut grave, quum projicitur sursum. Constat autem ex prædictis (cap. 50.), quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non igitur ab illa deficiet nisi per violentiam. Nihil autem tollitur per violentiam alicujus, nisi virtus auferentis sit major virtute causantis. Visionis autem divinæ causa est Deus, ut supra (c. 52.) probatum est. Ergo, quum nulla virtus divinam virtutem excedat, impossibile est quod illa visio per violentiam tollatur. In perpetuum ergo durabit.

Quinto.—Si aliquis videre desinat quod primo videbat, aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi, sicut quum aliquis moritur, vel cæcatur, vel aliquo aliter impeditur; aut erit quia non vult amplius videre, sicut quum aliquis avertit visum a re quam prius videbat; aut quia objectum subtrahitur (et hoc est communiter verum, sive de visione sensus, sive de intellectuali visione loquamur). Substantiæ autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas videndi Deum: neque per hoc quod esse desinat, quum sit perpetua, ut supra (l. 2. c. 55.) ostensum est; neque per defectum luminis quo Deum videt, quum lumen illud incorruptibiliter recipiatur secundum conditionem et recipientis et dantis; neque potest ei deesse voluntas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione

esse suam ultimam felicitatem, sicut non potest velle non esse felix ; neque etiam videre desinet per subtractionem objecti, quia objectum illud quod est Deus semper eodem modo se habet nec elongatur a nobis nisi in quantum nos elongamur ab ipso. Impossibile est igitur quod visio illa Dei quæ beatos facit unquam deficiat.

Sexto.—Impossibile est quod aliquis a bono quo fruitur velit discedere, nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni æstimatur, saltem propter hoc quod æstimatur impedimentum majoris boni ; sicut enim nihil desiderat appetitus nisi sub ratione boni, ita nihil fugit nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, quum sit optimum ad quod creatura intellectualis pervenire potest ; neque etiam potest esse quod ab eo qui illa fruitur visione, æstimetur in ea esse aliquod malum vel aliquid ea melius, quum visio illius summæ veritatis omnem falsam æstimationem excludat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis quæ Deum videt unquam illa visione carere velit.

Septimo.—Fastidium alicujus, quo prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc quod res illa aliquam immutationem facit in re, corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius ; et propter hoc vires sensibiles (quibus accidit fatigatio in suis actionibus propter immutationem corporalium organorum a sensibilibus, a quibus, etiamsi fuerint excellentia, corrumpuntur), fastidiunt post aliquod tempus frui eo quod prius delectabiliter sentiebant ; et propter hoc etiam intelligendo fastidium patimur, post longam vel vehementem meditationem, quia fatigantur potentiæ utentes corporalibus organis, sine quibus consideratio intellectus nostri compleri non potest. Divina autem substantia non corrumpit, sed maxime perficit intellectum ; neque ad ejus visionem concurrit aliquis actus qui per organa corporalia exerceatur. Impossibile est

igitur quod illa visio aliquem fastidiat qui prius ea delectabiliter fruebatur.

Octavo.—Nihil quod cum admiratione consideratur potest esse fastidiosum, quia, quamdiu sub admiratione est, adhuc desiderium manet. Divina autem substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, quum nullus intellectus creatus eam comprehendat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis illam visionem fastidiat, et ita non potest esse quod per propriam voluntatem ab illa visione desistat.

Nono.—Si aliqua duo fuerunt prius unita et postmodum separentur, oportet quod hoc accadat per mutationem alicujus eorum; relatio enim, sicut non incipit esse de novo absque mutatione alterius relatorum, ita nec absque mutatione alterius de novo esse desinit. Intellectus autem creatus videt Deum per hoc quod ei quodammodo unitur, ut ex dictis (cap. 51.) patet. Si ergo visio illa desinat, unione hujusmodi desinente, oportet quod hoc fiat per mutationem divinæ substantiæ vel intellectus ipsam videntis; quorum utrumque est impossibile; nam divina substantia est immutabilis, ut ostensum est (lib. 1. c. 13.); substantia etiam intellectualis elevatur supra omnem mutationem, quum Dei substantiam videt. Impossibile est igitur, quod aliquis decadat ab illa felicitate qua Dei substantiam videt.

Decimo.—Quanto aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tanto est minus mutabile et magis perseverans; unde quædam corpora, propter hoc quod longe distant a Deo, non possunt in perpetuum durare, sicut dicitur in secundo de Generatione (text. comm. 59.). Sed nulla creatura potest Deo vicinius appropinquare quam quæ ejus substantiam videt. Creatura igitur intellectualis quæ Dei substantiam videt summam immobilita-

tem consequitur; non igitur possibile est quod unquam ab illa visione deficiat.*

* Varias istas rationes hac pulchra et solida argumentatione perstringit Angelicus Doctor (*Sum. Theol.* 1. 2. Q. 5. a. 4.).—Beatitudo potest esse, vel perfecta vel imperfecta. “Si loquamur de beatitudine *imperfecta*, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate *contemplativa*, quæ amittitur, vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine, vel per aliquas occupationes, quibus totaliter aliquis abstrahitur a contemplatione.—Patet etiam idem in felicitate *activa*. Voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret a virtute, in ejus actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, in quantum impediunt multas operationes virtutum; non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo hujus vitæ amitti potest (quod videtur esse contra rationem beatitudinis), ideo Philosophus dicit in 1. Ethicorum (cap. 10. in fin.): ‘*aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed sicut homines*’ quorum natura mutationi subjecta est.”

“Si autem loquamur de beatitudine *perfecta*, quæ expectatur post hanc vitam, sciendum est, quod Origenes (1. Periarch. c. 5.) posuit, quorundam Platonico-rum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter.”

“*Primo* quidem, ex ipsa *communi* ratione beatitudinis.—Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod ejus retinendi securitatem obtineat; alioquin necesse est, quod timore amittendi vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet, nunquam se amissurum; quæ quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem numquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere: nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur (in 3. Ethic. cap. 2.). Non igitur jam vere beatus erit, si aliquod malum ei inest.”

“*Secundo* idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis *in speciali*.—Osten-sum est enim . . . quod perfecta beatitudo hominis in visione Divinæ Essentiæ consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns Divinam Essentiam velit eam non videre. Quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficientis, et quæritur aliquid sufficientius loco ejus; aut habet aliquod incommodum connexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem Divinæ Essentiæ replet animam omnibus bonis, cum jungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur (in Psal. xvi. 15.): ‘*Satiabor, cum apparuerit gloria tua*,’ et (Sap. vii. 11.) dicitur: ‘*Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*,’ sc: cum contemplatione sapientiæ.” Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum: quia de contemplatione sapientiæ dicitur: ‘*Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tedium convictus ejus*’ (Sap. viii. 16.). Sic ergo patet, quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere.—Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente: quia cum subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis subtractio a Deo justo iudice provenire nisi pro

Hinc est quod in Psalmis dicitur : *Beati qui habitant in domo tua, Domine ; in sæcula sæculorum laudabunt te* (Ps. LXXXIII. 5.) ; et alibi : *Non commovebitur in æternum qui habitat in Jerusalem* (CXXIV. 5.) ; et : *Oculi tui videbunt Jerusalem, habitationem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit ; nec auferentur clavi ejus in sempiternum, et omnes funiculi ejus non rumpentur ; quia solummodo ibi magnificus est Dominus noster* (Isai. XXXIII. 20. 21.) ; et : *Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius* (Apoc. III. 12.).

Per hoc autem excluditur error Platoniorum, qui dicebant animas separatas, postquam felicitatem ultimam adeptæ fuissent, iterum ad corpora incipere velle redire, et finita felicitate illius vitæ, iterum miseriis vitæ hujus involvi ; et etiam error Origenis, qui dixit animas et Angelos post beatitudinem iterum posse ad miseriam devenire.

ARTICULUS DECIMUS-SEPTIMUS.

Qualiter in illa ultima felicitate omne desiderium hominis compleatur.

(III. con. Gent. c. 63.)

CONCLUSIO.—*Omne desiderium, quod homini competit, secundum naturam sive specificam, sive genericam inspecto, in illa ultima felicitate completur.*—

159. PROBATUR.—Ex præmissis autem apparet quod, in illa felicitate quæ provenit ex visione divina, omne aliqua culpa ; in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est (1. 2. Q. 4. a. 4.) —Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere ; quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur, et sic ab hujusmodi conjunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur, quod per quasdam alterationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et e converso ; quia hujusmodi temporales alterationes esse non possunt nisi circa ea quæ subjacent tempori et motui.”—Cf. etiam S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. Q. 62. a. 9.—Q. 64. a. 2.—*Dist.* 8. Q. 3. a. 2.—*Comp. Theol.* cap. 169.—In Joannem, 10. lect. 5.)

desiderium humanum impletur, secundum illud : “*Qui replet in bonis desiderium tuum*” (Psalm. cii. 5.) ; et omne humanum studium ibi suam consuetudinem accipit. Quodquidem patet discurrenti per singula.

Est enim quoddam desiderium hominis, in quantum intellectualis est, de cognitione veritatis ; quod quidem homines consequuntur per studium contemplativæ vitæ. Et hoc quidem maxime in illa visione consummabitur, quando per visionem primæ veritatis omnia quæ intellectus naturaliter scire desiderat ei innotescent, ut ex supra dictis (c. 59.) apparet.

Est etiam quoddam hominis desiderium secundum quod habet rationem qua inferiora disponere potest ; quod quidem consequuntur homines per studium activæ et civilis vitæ ; quod desiderium principaliter ad hoc est, ut tota hominis vita secundum rationem disponatur, quod est vivere secundum virtutem ; cujuslibet enim virtuosi finis in operando est propriæ virtutis bonum, sicut fortis ut fortiter agat. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur quando ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit.—Consequuntur etiam civilem vitam quædam bona quibus homo indiget ad civiles operationes, sicut honoris sublimitas, quam homines inordinate appetentes superbi et ambitiosi fiunt. Ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem Dei homines sublimantur, in quantum Deo quadammodo uniuntur, ut supra (c. 51.) ostensum est ; et propter hoc, sicut ipse Deus Rex seculorum est, ita et beati ei conjuncti reges dicuntur : “*Regnabunt cum Christo*” (Apoc. xx. 6.). Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile, quod est famæ celebritas, per cujus inordinatum appetitum homines inanis gloriæ cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum, qui decipi et decipere possunt, opinionem, sed

secundum verissimam cognitionem et Dei et omnium beatorum; et ideo illa beatitudo in Scriptura sacra frequentissime gloria nominatur, sicut dicitur: "*Exsultabunt Sancti in gloria*" (Psal. CXLIX. 5.). Est etiam et aliud in civili vita appetibile, scilicet divitiæ, per cujus inordinatum appetitum et amorem homines illiberales et injusti fiunt. In illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia, in quantum beati perfruuntur illo, quod comprehendit bonorum omnium perfectionem; propter quod dicitur: "*Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*" (Sap. VII. 11.); et dicitur: "*Gloria et divitiæ in domo ejus*" (Ps. CXI. 3.).

Est etiam tertium hominis desiderium, quod est sibi et aliis animalibus commune, ut delectationibus perfruatur; quod homines maxime consequuntur secundum vitam voluptuosam; et per ejus immoderantiam intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima, tanto quidem perfectior ea quæ secundum sensus est, qua et bruta animalia perfruuntur, quanto intellectus est altior sensu. Tanto etiam illud bonum in quo delectabimur majus est omni sensibili bono et magis intimum et magis continue delectans, quanto etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis aut sollicitudinis alicujus molestantis, de qua dicitur: "*Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ, et torrente voluptatis tuæ potabis eos*" (Ps. XXXV. 9.).

Est etiam naturale desiderium omnibus rebus commune, per quod conservationem sui desiderant, secundum quod possibile est; per cujus immoderantiam homines timidi redduntur et nimis a laboribus sibi parcentes; quod quidem desiderium tunc omnino complebitur quando beati perfectam sempiternitatem consequentur, ab omni nocumento securi, secundum illud: "*Non esurient neque sitient, et non percutiet eos æstus et sol*" (Is. XLIX. 10.; Apoc. VII. 16.).

160. Sic igitur patet quod per divinam visionem consequuntur substantiæ intellectuales veram felicitatem, in qua omnino desiderium quietatur; in quo est plena sufficientia omnium bonorum, quæ, secundum Aristotelem (Ethic. 10. c. 7.), ad felicitatem requiritur; unde et Boetius dicit (de Consol. lib. 3. pros. 2.), quod beatitudo est "status omnium bonorum congregatione perfectus." Hujus autem perfectæ et ultimæ felicitatis in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac vita. Et ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quæ est possibilis in hac vita ultimam felicitatem hominis posuerunt (Ethic. 10. c. 8.). Propter hoc etiam inter alias vitas in Scriptura divina magis contemplativa commendatur, dicente Domino: "*Maria optimam partem elegit*," scilicet contemplationem veritatis, "*quæ non auferetur ab ea*" (Luc. x. 42.); incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur; activa vero et civilis vita hujus vitæ terminos non transcendunt.

QUÆSTIO VI

De Productione Hominis ex Homine.

(*Sum. Theol.* 1. p. QQ. 118. 119.)

Duas questiones hic conjungimus, quas S. Doctor sub finem 1. p. *Sum. Theol.* pertractat: quarum prima est, "*De traductione hominis ex homine, quantum ad animam;*" secunda est, "*De propagatione hominis ex homine, quantum ad corpus.*" Quæ in hac VI Quæstione agitantur, apprime necessaria sunt, *Primo*, pro complemento doctrinæ, quam in hoc prima parte tradidimus: *Secundo*, ut melius intelligantur multa, quæ in QQ. 2. et 3. hujus tractatus, præsertim in solutione difficultatum, dicta sunt; *Tertio*, ut Materialistarum, eorum potissimum qui de schola Darwiniana sunt, objectionibus fiat satis.—Itaque de productione hominis ex homine,

Quærentur quinque:

- 1.—UTRUM ANIMA SENSITIVA TRADUCATUR CUM SEMINE.
- 2.—UTRUM ANIMA INTELLECTIVA CAUSETUR EX SEMINE.
- 3.—UTRUM OMNES ANIMÆ HUMANÆ FUERINT SIMUL CREATÆ A PRINCIPIO MUNDI.
- 4.—UTRUM ALIQUID DE ALIMENTO CONVERTATUR IN VERITATEM HUMANÆ NATURÆ.
- 5.—UTRUM SEMEN, QUOD EST PRINCIPIUM HUMANÆ GENERATIONIS, SIT DE SUPERFLUO ALIMENTI.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima sensitiva traducatur cum semine.

161. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem a Deo.

Primo.—Omnis enim substantia perfecta quæ non est

composita ex materia et forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem; quia nihil generatur nisi ex materia. Sed anima sensitiva est substantia perfecta; alioquin non posset movere corpus; et cum sit forma corporis, non est ex materia et forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

Secundo.—Præterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam; quæ cum numeretur inter vires animæ vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ultra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

Tertio.—Præterea, generans generat sibi simile; et sic oportet quod forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine nec ipsa, nec aliqua pars ejus; quia nulla pars animæ sensitivæ est nisi in aliqua parte corporis; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quæ non fiat ex semine, et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

Quarto.—Præterea, si in semine est aliquod principium activum animæ sensitivæ, aut illud principium manet, generato jam animali, aut non manet. Sed manere non potest: quia vel esset idem cum anima sensitiva animalis generati; et hoc est impossibile, quia sic esset idem generans et generatum, et faciens et factum: vel esset aliquid aliud; et hoc etiam est impossibile, quia supra ostensum est (qu. 76. art. 1.), quod in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile; quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius; quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

162. *Sed contra*, ita se habet virtus quæ est in semine, ad animalia quæ ex semine generantur, sicut se habet virtus quæ est in elementis mundi, ad animalia quæ ex elementis mundi producuntur, sicut quæ ex putrefactione generantur. Sed in hujusmodi animalibus animæ producuntur ex virtute quæ est in elementis, secundum illud (Genes. I. 20.); *Producant aquæ reptile animæ viventis*. Ergo et animalium, quæ generantur ex semine, animæ producuntur ex virtute quæ est in semine.

CONCLUSIO.—*Quum anima sensitiva non creetur a Deo, eo quod non sit res subsistens ; sed ab his corporibus produci debeat, quæ in actu generationis per medium agunt, hoc est, per semen ;—recte dicitur anima sensitiva traduci cum semine.*

163. *Respondeo*—dicendum, quod quidam posuerunt, animas sensitivas animalium a Deo creari. Quæ quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse et operationem. Sic enim, sicut per se haberet esse et operationem, ita per se deberetur ei fieri ; et cum res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiva per se habeat esse et operationem, ut ex superioribus patet (quæst. 75. art. 3.) ; non enim corrumperetur, corrupto corpore.

Et ideo cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse ; sed esse dicuntur, in quantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiva, quam aliæ hujusmodi formæ producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam

de potentia in actum per aliquam virtutem corpoream quæ est in eis. Quanto autem aliquod agens est potentius, tanto potest suam actionem diffundere ad magis distans; sicut quanto aliquod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quæ sunt inferiora naturæ ordine, generant quidem sibi simile non per aliquod medium, sed per se ipsa, sicut ignis per seipsum generat ignem; sed corpora viventia, tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile et sine medio, et per medium; sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem; cum medio vero in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quædam virtus activa ad ipsum semen animalis, vel plantæ, sicut et a principali agente derivatur quædam vis motiva ad instrumentum; et sicut non refert dicere, quod aliquid moveatur ab instrumento vel a principali agente; ita non refert dicere, quod anima generati causetur ab anima generantis, vel a virtute derivata ab ipsa, quæ est in semine.

164. *Ad primum* ergo dicendum, quod anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens; et de hoc supra dictum est (quæst. 75. art. 3.), nec oportet hic iterare.

Ad secundum dicendum, quod virtus generativa non generat solum in virtute propria, sed in virtute totius animæ, cujus est potentia; et ideo virtus generativa plantæ generat plantam; virtus vero generativa animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

Ad tertium dicendum, quod virtus illa activa quæ est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quædam motio ipsius animæ generantis; nec est anima, aut pars animæ nisi in virtute; sicut in serra vel securi non est

forma lecti, sed motio quædam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod organum in actu, sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur ejus albedo ; in quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute cœlestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, ut supra dictum est (quæst. 115. art. 3. ad 2.), Et quia in hujusmodi spiritu concurrit virtus animæ cum virtute cœlesti, dicitur, quod “*homo generat hominem, et sol.*” Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animæ, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur (in 2. de Anima, text. 50.).

Ad quartum dicendum quod in animalibus perfectis, quæ generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum Philosophum (in lib. 1. de Generat. animal., cap. 2. et 20.) ; materia autem fœtus est illud quod ministratur a fœmina : in qua quidem materia statim a principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus ; cum autem incipit attrahere alimentum, tunc jam actu operatur. Hujusmodi igitur materia transmutatur a virtute quæ est in semine maris, quousque perducatur in actum animæ sensitivæ ; non ita quod ipsamet vis quæ erat in semine, fiat anima sensitiva, quia sic idem esset generans, et generatum ; et hoc magis esset simile nutritioni et augmento quam generationi, ut Philosophus dicit (lib. 1. de Gen. et Corrupt., text. 33.). Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquam partem principalem, tunc jam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis per modum nutritionis et augmenti. Virtus autem activa, quæ erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est

inconveniens, quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat, effectum jam productum in esse.

Cf. S. Thomam (II. con. Gent. c. 86.—QQ. DD. De Potentia, Q. 3. a. 2.—2. Dist. 18. Q. 2. a. 3.)

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum anima intellectiva causetur ex semine.

165. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod anima intellectiva causetur ex semine.

Primo.—Dicitur enim Genes. XLVI. 26.: “*Cunctæ animæ quæ egressæ sunt de femore Jacob, sexaginta sex.*” Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi in quantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

Secundo.—Præterea, sicut supra ostensum est (quæst. 76. art. 3.), in homine est una et eadem anima secundum substantiam, intellectiva, sensitiva, et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus; unde et Philosophus dicit (in lib. 2. de Generatione animal., cap. 3.), quod, “*non simul fit animal et homo; sed prius fit animal habens animam sensitivam.*” Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.

Tertio.—Præterea, unum et idem agens est cujus actio terminatur ad formam et materiam; alioquin ex forma et materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

Quarto.—Præterea, homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est a generante.

Quinto.—Præterea, inconveniens est dicere, quod Deus

cooperetur peccantibus. Sed si animæ rationales crearentur a Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animæ rationales creantur a Deo.

166. *Sed contra* est quod dicitur in lib. de Eccles. Dogm., cap. 14, quod "*animæ rationales non seminantur per coitum.*"

CONCLUSIO.—*Anima intellectiva, utpote substantia immaterialis et subsistens, cui debetur esse et fieri proprium; non potest causari nisi a Deo per creationem.*

167. *Respondeo*—dicendum quod impossibile est virtutem activam quæ est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in hominè est principium transcendens materiam; habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quæ est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam quia virtus quæ et in semine, agit in virtute animæ generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione; in operatione autem intellectus non communicat corpus; ideo virtus intellectivi principii prout intellectivum est, non potest a semine provenire. Et ideo Philosophus in lib. 2. de Gener. anim., cap. 3, dicit: "*relinquitur intellectum solum de foris advenire.*" Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem vitæ sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est (quæst. 75. art. 2.), et ita sibi debetur esse et fieri; et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem, et per conse-

quens corrumpi eam cum corpore. Et ideo hæreticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine.

168. *Ad primum* ergo dicendum, quod in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, id est anima pro toto homine.

Ad secundum dicendum, quod aliqui dixerunt, quod operationes vitæ quæ apparent in embryone, non sunt ab anima ejus, sed ab anima matris, vel a virtute formativa quæ est in semine.—Quorum utrumque falsum est. Opera enim vitæ non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri; et ideo dicendum est quod anima præexistit in embryone, a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva.

Dicunt ergo quidam, quod supra animam vegetabilem, quæ primo inerat, supervenit alia anima, quæ est sensitiva; supra illam iterum alia, quæ est intellectiva. Et sic sunt in homine tres animæ, quarum una est in potentia ad aliam; quod supra improbatum est, quæst. 76. art. 3.

Et ideo alii dicunt quod illa eadem anima quæ primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis quæ est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus, lib. 2. de Gener. animal., cap. 33. quod *intellectus venit ab extrinseco*.—Sed hoc stare non potest, primo quidem quia nulla forma substantialis recipit magis et minus; sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. Secundo quia sequeretur quod generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum,

sicut accidit in alteratione. Tertio quia sequeretur quod generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter, quia subjectum ejus esset ens actu. Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur, erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis præcedentis; quod est contra rationem generationis simpliciter. Quarto quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens; et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma præexistente, quæ non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore; aut non est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ præexistentis; et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore; quod est impossibile. Est autem et alius modus dicendi secundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus; quod supra improbatum est (quæst. 76. art. 2. et quæst. 79. art. 5.).

Et ideo dicendum est, quod cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere, quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius: et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine, quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanæ, quæ simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis præexistentibus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam, virtutes autem

inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiæ dispositionem ; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animæ dat formam in generatione animalis. Manifestum est autem (ex præmissis, quæst. 110. art. 1.), quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis, et præcipue Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo.

Ad quartum dicendum, quod homo generat sibi simile, in quantum per virtutem seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis formæ.

Ad quintum dicendum, quod in actione adulterorum illud quod est naturæ, bonum est : et huic cooperatur Deus ; quod vero est inordinatæ voluptatis malum est ; et huic Deus non cooperatur.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. Q. 90. a. 2. *supra*.—II. *con. Gent.* cc. 86. 88. 89.—QQ. DD. *De Potentia*, Q. 3. a. 9.—*Quod* 12. a. 2.—*Comp. Theol.* c. 94.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi.

169. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi.

Primo.—Dicitur enim Gen. II. 2. : “ *Requievit Deus ab omni opere quod patrarat.*” Hoc autem non esset, si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animæ sunt simul creatæ.

Secundo.—Præterea, ad perfectionem universi maxime pertinent substantiæ spirituales. Si igitur animæ simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiæ perfectioni universi adderentur ; et sic universum a principio fuisset imperfectum ; quod est contra illud quod dicitur Genes. II. 2. “ *Deum omne opus suum complexse.*”

Tertio.—Præterea, finis rei respondet ejus principio. Sed anima intellectiva remanet, destructo corpore. Ergo incoepit esse ante corpus.

170. *Sed contra* est quod dicitur (in libro de Eccles. Dogm., cap. 14. et 18.), quod, "*simul anima creatur cum corpore.*"

CONCLUSIO.—*Cum anima humana sine corpore existens non habet suæ naturæ perfectionem; nec Deus ab imperfectis opus suum inchoaverit;—simpliciter fatendum est, animas simul creari, cum corporibus infunduntur.*

171. *Respondeo*—dicendum quod quidam posuerunt, quod animæ intellectivæ accidat uniri corpori, ponentes eam esse ejusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quæ corpori non uniuntur; et ideo posuerunt, animas hominum simul a principio cum Angelis creatas.

Sed hæc opinio falsa est, primo quidem quantum ad radicem: si enim accidentaliter conveniret animæ corpori uniri, sequeretur quod homo, qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens; vel quod anima esset homo: quod falsum est, ut supra ostensum est (quæst. 75. art. 4.). Quod etiam anima humana non sit ejusdem naturæ cum Angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra ostensum est (quæst. 55. art. 2.). Homo enim intelligit a sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut supra ostensum est (quæst. 84. art. 7.), et ideo anima ejus indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivæ partis; quod de Angelo dici non potest.—Secundo apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animæ naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suæ naturæ perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quæ sunt præ-

ter naturam ; non enim fecit hominem sine manu, aut sine pede, quæ sunt partes naturales hominis ; multo igitur minus fecit animam sine corpore. Si vero aliquis dicat, quod non est naturale animæ corpori uniri, oportet inquirere causam quare sit corpori unita. Oportet autem dicere quod aut hoc sit factum ex ejus voluntate, aut ex alia causa. Si ex ejus voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primo quidem quia hæc voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore, et vellet ei uniri ; si enim eo indigeret, naturale esset ei quod corpori uniretur, quia natura non deficit in necessariis. Secundo quia nulla ratio esset quare animæ a principio mundi creatæ post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur ; est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones cœli excedens. Tertio quia videretur a casu esse quod hæc anima huic corpori uniretur ; cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animæ advenientis et hominis generantis. Si autem præter voluntatem ipsius corpori unitur, et præter ejus naturam, oportet quod hoc sit ex causa violentiam inferente : et sic erit ei pœnale et triste ; quod est secundum errorem Origenis, qui posuit, ut refert Epiphanius (lib. 2. cont. hæres., hæc. 64.), animas incorporari propter pœnam peccati.

Unde cum hæc omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est, quod animæ non sunt creatæ ante corpora ; sed simul creantur, cum corporibus infunduntur.

172. *Ad primum* ergo dicendum, quod Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere ; cum dicatur (Joan. v. 17.) : *Pater meus usque modo operatur*, sed a novis rerum generibus et speciebus condendis, quæ in operibus primis non aliquo modo præextiterint. Sic enim animæ quæ nunc creantur, præextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adæ creata fuit.

Ad secundum dicendum, quod perfectioni universi, quantum ad numerum individuorum, quotidie potest addi aliquid, non autem quantum ad numerum specierum.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem, quæ consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quod ab hoc inciperent Dei opera; quia, sicut scriptum est Sap. I. 13: “*Deus mortem non fecit . . . , sed impii manibus et verbis accersierunt eam.*”

Cf. S. Thomam (II. *con. Gent.* cc. 83. 84.—*Ad Hebr.* 2. *lect.* 4.)

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.

173. *Ad [quartum]* sic proceditur.—Videtur quod nihil de alimento transeat in veritatem humanæ naturæ.

Primo.—Dicitur enim (Matth. xv. 17.): “*Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur.*” Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanæ naturæ. Ergo nihil de alimento in veritatem humanæ naturæ transit.

Secundo.—Præterea, Philosophus (in 1 de Gener., text. 35. 36. et 37.) distinguit carnem *secundum speciem*, et *secundum materiam*; et dicit quod “*caro secundum materiam advenit et recedit.*” Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro *secundum materiam*, et non caro *secundum speciem*. Sed hoc pertinet ad veritatem humanæ naturæ quod pertinet ad speciem ejus. Ergo alimentum non transit in veritatem humanæ naturæ.

Tertio.—Præterea, ad veritatem humanæ naturæ pertinere videtur humidum radicale; quod si deperdatur, restitui non potest, ut medici dicunt. Posset autem restitui,

si alimentum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ.

Quarto.—Præterea, si alimentum transiret in veritatem humanæ naturæ, quidquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit, nisi per deperditionem alicujus. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

Quinto.—Præterea, si alimentum in veritatem humanæ naturæ transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari; quia id quod in homine generaretur ex alimento, et recedere et reparari posset. Si ergo homo diu viveret, sequeretur quod nihil quod in eo fuit materialiter in principio suæ generationis, finaliter remaneret in ipso; et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam; cum ad hoc quod sit idem numero, requiratur identitas materiæ. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanæ naturæ.

174. *Sed contra* est quod dicit Augustinus (in lib. de ver. Relig., cap. 40. in princ.): “*Alimenta carnis corrupta, id est amittentia formam suam, in membrorum fabricam migrant.*” Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanæ naturæ. Ut et (7. Confess., cap. 10.): “*Nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis tuæ, sed,*” etc.

CONCLUSIO.—*Ad restaurandum illud, quod per actionem caloris naturalis deperditur ad veritatem humanæ naturæ pertinens, oportet aliquid de alimento converti in veritatem humanæ naturæ.*

175. *Respondeo*—dicendum quod, secundum Philosophum (2. Met., text. 5.), “*hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse.*” Illud ergo pertinet ad

veritatem naturæ alicujus quod est de constitutione naturæ ipsius. Sed natura dupliciter considerari potest, uno modo in communi secundum naturam speciei; alio modo secundum quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturæ alicujus in communi consideratæ pertinet forma et materia ejus in communi accepta; ad veritatem autem naturæ in hoc particulari consideratæ pertinet materia individualis signata, et forma per hujusmodi materiam individuata; sicut de veritate humanæ naturæ in communi est anima humana et corpus; sed de veritate humanæ naturæ in Petro et Mártino est hæc anima et hoc corpus. Sunt autem quædam quorum formæ non possunt salvari nisi in una materia signata, sicut forma solis non potest salvari nisi in materia quæ actu sub ea continetur.

Et secundum hunc modum aliqui posuerunt, quod forma humana non potest salvari nisi in materia quadam signata, quæ scilicet a principio fuit tali forma formata in primo homine; ita quod quidquid aliud præter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quasi non vere accipiat formam humanæ naturæ; sed illa materia quæ in primo homine formæ humanæ fuit subjecta, in se ipsa multiplicatur. Et hoc modo multitudo humanorum corporum a corpore primi hominis derivatur. Et secundum hos alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ; sed dicunt quod alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturæ, id est ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum vel stannum adjungitur argento, ne consumatur per ignem.

Sed hæc positio est multipliciter irrationabilis.—Primo quidem, quia ejusdem rationis est quod aliqua forma possit fieri in alia materia, et quod possit propriam materiam deserere; et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, et

e converso. Manifestum est autem quod forma humana potest deficere ab hac materia quæ ei subjicitur : alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quod et alii materiæ advenire possit, aliquo alio in veritatem humanæ naturæ transeunte.—Secundo, quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie, sicut patet in sole et luna, et hujusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanæ speciei.—Tertio, quia non est possibile quod multiplicatio materiæ attendatur, nisi vel secundum quantitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit majores dimensiones ; vel etiam secundum substantiam materiæ. Sola autem eadem substantia materiæ manente, non potest dici, quod sit multiplicata ; quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet quod aliqua alia substantia materiæ adveniat vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur quod non potest aliqua materia multiplicari nisi per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer ; vel per additionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum ; vel per creationem materiæ. Sed manifestum est multiplicationem materiæ in humanis corporibus non accidere per rarefactionem ; quia sic corpora hominum perfectæ ætatis essent imperfectiora quam corpora puerorum ; nec iterum per creationem novæ materiæ ; quia secundum Gregorium (lib. 32. Moral., cap. 9. in princ.), omnia sunt simul creata secundum substantiam materiæ, licet non secundum speciem formæ. Unde relinquitur, quod multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc quod alimentum convertitur in veritatem humani corporis.—Quarto, quia cum homo non differat ab animalibus et plantis secundum animam vegetabilem, sequeretur quod etiam

corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quamdam multiplicationem, quæ non potest esse naturalis, cum materia secundum naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem, nec iterum inveniatur aliquid naturaliter crescere nisi per rarefactionem vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativæ et nutritivæ, quæ dicuntur vires naturales, esset miraculosum; quod est omnino inconueniens.

Unde alii dixerunt quod forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi, non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primo imprimitur in generatione hujus individui; ita quod illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanæ naturæ. Sed quia hujusmodi materia non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundo pertinere ad veritatem humanæ naturæ; quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem ejus. Jam vero, si quid aliud adveniat ex alimento, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, proprie loquendo.

Sed hoc etiam est inconueniens. Primo quidem quia hæc opinio judicat de materia corporum viventium ad modum corporum inanimatorum; in quibus, etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non tamen est virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundum individuum; quæ quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in verita-

tem naturæ ipsorum non converteretur.—Secundo, quia virtus activa quæ est in semine, est quædam impressio derivata ab anima generantis, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 1.) Unde non potest esse majoris virtutis in agendo quam ipsa anima, a qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis vere assumit aliqua materia formam naturæ humanæ, multo magis anima in nutrimentum conjunctum poterit veram formam naturæ humanæ imprimere per potentiam nutritivam.—Tertio, quia nutrimento indiget non solum ad augmentum (alioquin terminato augmento necessarium non esset), sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primo inerat, est de veritate humanæ naturæ, ita id quod ex alimento generatur.

Et ideo, secundum alios, dicendum est, quod alimentum vere convertitur in veritatem humanæ naturæ, in quantum vere accipit speciem carnis et ossis, et hujusmodi partium. Et hoc est quod dicit Philosophus (in lib. 2 de Anima, text. 46.) et (1. de Gen., text. 39.), quod "*alimentum nutrit, in quantum est potentia caro.*"

175. *Ad primum* ergo dicendum quod Dominus non dicit, quod totum quod in os intrat, per secessum emittatur; sed oportet quod de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittatur.

Vel potest dici quod quidquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit (sup. illud Matth. xv.): *Non intelligitis quod*, etc.

Ad secundum dicendum quod aliqui per carnem secundum speciem intellexerunt id quod primo accipit speciem humanam, quod sumitur a generante; et hoc dicunt

semper manere quousque individuum durat ; carnem vero *secundum materiam* dicunt esse quæ generatur ex alimento ; et hanc dicunt non semper permanere ; sed quod sicut advenit, ita abscedit.

Sed hoc est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim ibi, loc. cit. in arg., quod “ *sicut in unoquoque habentium speciem in materia,*” puta in ligno et lapide, “ *ita et in carne hoc est secundum speciem, et illud secundum materiam.*” Manifestum est autem quod prædicta distinctio locum non habet in rebus inanimatis, quæ non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterum cum id quod ex alimento generatur, adjungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut si aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem Philosophus (lib. 1. de Gener., text. 39. et 88.), non potest alia esse natura ejus quod advenit, et ejus cui advenit ; cum jam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quod unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat.

Et ideo aliter dicendum est quod hæc distinctio Philosophi non est secundum diversas carnes, sed est ejusdem carnis secundum diversam considerationem. Si enim consideretur caro *secundum speciem*, id est secundum id quod est formale in ipsa, sic semper manet ; quia semper manet natura carnis, et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro *secundum materiam*, sic non manet ; sed paulatim consumitur, et restauratur ; sicut patet in igne fornacis, cujus forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in locum ejus substituitur.

Ad tertium dicendum, quod ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei ; quod si subtrahatur, restitui non potest ; sicut si amputetur manus, aut pes, vel aliquid hujusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod nondum pervenit ad suscipiendum perfecte naturam speciei, sed est in via ad hoc, sicut est

sanguis et alia hujusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quæ non tollitur.

Ad quartum dicendum, quod omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia hujusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum; postea vero non potest convertere nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi, et tunc cessat augmentum: demum nec hoc potest, et tunc fit diminutio; deinde deficiente hujusmodi virtute totaliter, animal moritur; sicut virtus vini convertentis aquam admixtam paulatim per admixtionem aquæ debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philosophus exemplificat (in 1. de Gener., text. 39. et 88.)

Ad quintum dicendum, quod sicut Philosophus dicit (in 1. de Gener., text. 39), quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari; quando vero aliqua materia convertitur in ignem præ-existentm, dicitur nutriri; unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero; si vero paulatim combusto uno ligno aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero; quia semper quod additur transit in præexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

Cf. S. Thomam (*Quol.* 8. a. 5.—2 *Dist.* 30. Q. 2. a. 1.—4 *Dist.* 44. Q. 1. a. 2. q. 4.)

ARTICULUS QUINTUS.

Utrum semen sit de superfluo alimenti.

176. *Ad [quintum]* sic proceditur.—Videtur quod semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis.

Primo.—Dicit enim Damascenus (lib. 1. orth. Fid., cap. 8. a med.), quod “*generatio est opus naturæ ex substantia generantis producens illud quod generatur.*” Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.

Secundo.—Præterea, secundum hoc filius assimilatur patri, quod ab eo aliquid accipit. Sed si semen, ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti, nihil acciperet aliquis ab avo, et præcedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et præcedentibus magis quam aliis hominibus.

Tertio.—Præterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci, et aliorum hujusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine majorem affinitatem haberet cum bove et porco quam cum patre, et aliis consanguineis.

Quarto.—Præterea, Augustinus dicit (10. super Gen. ad litt., cap. 20.), quod “*nos fuimus in Adam non solum secundum seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam.*” Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.

177. *Sed contra* est quod Philosophus probat multipliciter (in lib. 1. de Gen. animal., cap. 19.), quod “*semen est superfluum alimenti.*”

CONCLUSIO.—*Cum semen sit illud quod generatur ex alimento antequam convertatur in substantiam membrorum; recte dicitur semen esse de superfluo alimenti, seu de parte alimenti non necessaria ad alendum.*—

178. *Respondeo*—dicendum quod ista quæstio aliquali-ter dependet ex præmissis (art. præc. et quæst. 118. art. 1.). Si enim in natura humana est virtus ad communi-candum suam formam materiæ alienæ, non solum in alio, sed etiam in ipso; manifestum est quod alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo ut aliquid gra-datim de potentia reducatur in actum. Et ideo in his quæ generantur, invenimus quod primum unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem quod commune se habet ad proprium et determi-natum, ut imperfectum ad perfectum: et ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal quam homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primo quidem accipit quamdam virtutem communem re-spectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam.

Non autem est possibile quod accipiatur pro semine id quod jam conversum est in substantiam membrorum per quamdam resolutionem: quia illud resolutum, si non re-tineret naturam ejus a quo resolvitur, tunc jam esset re-cedens a natura generantis, quasi in via corruptionis existens; et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam. Si vero retineret naturam ejus a quo resolvitur, tunc esset contractum ad determinatam partem, et non haberet virtutem movendi ad naturam to-tius, sed solum ad naturam partis: nisi forte quis dicat quod esset resolutum ab omnibus partibus corporis, et quod retineat naturam omnium partium; et sic semen

esset quasi quoddam parvum animal in actu ; et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem, sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus quæ decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens. Relinquitur ergo quod semen non sit decisa ab eo quod erat actu totum, sed magis in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis derivatam ab anima generantis, ut supra dictum est, art. præc.

Hoc autem quod est in potentia ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum ; et ideo ex hoc semen accipitur. Et secundum hoc virtus nutritiva dicitur deservire generativæ ; quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur a virtute generativa ut semen. Et hujus signum ponit Philosophus, (lib. 1. de Gener. anim., cap. 18.), quod animalia magni corporis, quæ indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis, et paucæ generationis, et similiter homines pingues sunt pauci seminis propter eandem causam.

179. *Ad primum* ergo dicendum, quod generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, in quantum semen habet virtutem ex forma generantis, et in quantum est in potentia ad substantiam ipsius.

Ad secundum dicendum, quod assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet, ad hoc quod aliquis assimiletur avo, quod materia corporalis seminis fuerit in avo, sed quod sit in semine aliqua virtus derivata ab avo, mediante parte.

Et similiter dicendum est *ad tertium* : nam affinitas non attenditur secundum materiam, sed magis secundum derivationem formæ.

Ad quartum dicendum, quod verbum Augustini non est sic intelligendum, quod in Adam actu fuerit aut seminalis ratio hujus hominis propinqua, aut corpulenta ejus substantia. Sed utrumque fuit in Adam secundum originem. Nam et materia corporalis, quæ ministrata est a matre, quam vocat "*corpulentam substantiam*," derivatur originaliter ab Adam; et similiter virtus activa existens in semine patris, quæ est hujus hominis propinqua ratio seminalis. Sed Christus dicitur fuisse in Adam "*secundum corpulentam substantiam*," sed non "*secundum seminalem rationem*;" quia materia corporis ejus, quæ ministrata est a Matre Virgine, derivata est ab Adam; sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus ejus non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione Spiritus sancti; talis enim partus decebat eum qui est super omnia benedictus Deus in sæcula sæculorum. Amen.

Cf. S. Thomam (III *con. Gent.* cc. 121. 122.—2 *Dist.* 30. Q. 2. a. 2.—4 *Dist.* 44. Q. 1. a. 2. Q. 3.)

SYNOPSIS

PRIMÆ PARTIS

DE ANIMA HUMANA

Agendum est *primo* de Natura Animæ Humanæ: *deinde* de Causis ipsius.

“Circa *primum* occurrit duplex consideratio: *prima* est de ipsa anima secundum se; *secunda*, de unione ejus ad corpus.”

QUAESTIO I

DE NATURA ANIMÆ HUMANÆ SECUNDUM SE CONSIDERATÆ.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 75.)

QUÆRUNTUR SEPTEM:

- 1.—Utrum anima sit corpus.
- 2.— “ “ humana sit aliquid subsistens.
- 3.— “ animæ brutorum sint subsistentes.
- 4.— “ anima sit homo, vel magis homo sit aliquid compositum ex anima et corpore.
- 5.— “ sit composita ex materia et forma.
- 6.— “ anima humana sit incorruptibilis.
- 7.— “ “ sit ejusdem speciei cum angelo.

CONCLUSIO I.—Anima, utpote primum principium vitæ in his, quæ apud nos vivunt, non corpus est, sed corporis actus. p. 3

CONCLUSIO II.—“Eo modo aliquid operatur, quo est.” Quum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habeat operationem per se, cui non communicat corpus; (potest namque homo per intellectum cognoscere naturas omnium corporum): consequens est, hujus operationis radicale principium, animam sc: humanam, esse aliquid incorporeum et subsistens. p. 7

CONCLUSIO III.—Omnis operatio animæ sensitivæ est conjuncti. Quum igitur animæ brutorum animalium per se minime operentur, subsistentes non sunt: “similiter enim unumquodque habet esse et operationem.” p. 9

CONCLUSIO IV.—Cum illud tantum sit homo, quod operatur omnes hominis operationes; anima vero sola sine corpore non operetur sensitivas; manifestum est, hominem non esse animam tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore. p. 12

CONCLUSIO V.—Cum de ratione animæ, prout in communi consideratur, sit esse formam corporis: prout vero in speciali, in quantum scilicet est intellectiva, esse cognoscitivam formarum absolutarum, sive universalium; impossibile est animam humanam componi ex materia et forma. p. 14

CONCLUSIO VI.—Anima humana est forma per se subsistens, expers omnis contrarietatis: nequit proinde corrumpi per se, vel per accedens. p. 18

CONCLUSIO VII.—Cum angelus sit forma separata, non existens in materia, fieri non potest ut sit unius speciei cum anima humana. p. 21

QUAESTIO II

DE UNIONE ANIMÆ AD CORPUS.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 76.)

Considerandum est secundo de unionem animæ ad corpus, et circa hoc, QUÆRUNTUR OCTO:

- 1.—Utrum intellectivum principium uniatur corpori, ut forma.
- 2.— “ “ “ numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum, vel sit unus intellectus omnium hominum.
- 3.— “ in corpore, cujus forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima.
- 4.— “ sit in eo aliqua alia forma substantialis.
- 5.—Quale debeat esse corpus, cujus intellectivum principium est forma.
- 6.—Utrum tali corpori uniatur, mediante aliquo alio corpore.
- 7.— “ mediante aliquo accidente.
- 8.— “ anima sit tota in qualibet parte corporis.

CONCLUSIO I.—Cum principium intellectivum sit quo primo intelligit homo, sive vocetur intellectus, sive anima intellectiva, necessum est ipsum uniri corpori humano, ut formam. p. 26

CONCLUSIO II.—Quum impossibile sit plurium numero differentium esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse; oportet principium intellectivum multiplicari secundum multiplicationem corporum. p. 33

CONCLUSIO III.—Quum anima non ut motor tantum, sed ut forma uniatur corpori; impossibile est in uno homine esse plures animas per essentiam differentes, sed una tantum est anima intellectiva, quæ vegetativæ, et sensitivæ, et intellectivæ officium fungitur. p. 39

CONCLUSIO IV.—Cum anima humana uniatur corpori ut forma, dans illi esse simpliciter; impossibile est esse in homine aliam formam substantialem. p. 44

CONCLUSIO V.—Cum anima intellectiva habeat completissime virtutem sensitivam; oportuit corpus, cui anima unitur, esse corpus mixtum, inter alia magis reductum ad complexionis æqualitatem, quale est corpus humanum. p. 49

CONCLUSIO VI.—Quum anima intellectiva det homini esse substantiale et simpliciter; impossibile est ipsam uniri corpori, mediantibus dispositionibus accidentalibus. p. 52

CONCLUSIO VII.—Cum anima uniatur corpori non ut motor tantum, sed ut forma; impossibile est ipsam uniri corpori hominis, vel ejuscumque animalis, mediante aliquo corpore. p. 55

CONCLUSIO VIII.—Anima est tota in qualibet parte corporis, secundum totalitatem perfectionis et essentiæ, non autem secundum totalitatem virtutis: quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet corporis parte. p. 58

QUAESTIO III

DE CAUSA EFFECTIVA HOMINIS.

(Sum. Theol. 1. p. qq. 90. 91.)

“Considerata natura animæ humanæ, nunc considerandæ veniunt ipsius causæ *extrinsecæ*. Tres autem sunt causæ *extrinsecæ*, effectiva, sc: exemplaris, finalis. Agendum de singulis. Et primo quidem, quænam sit causa *effectiva* sive animæ, sive corporis. Prima consideratio æque ad theologos, quam ad philosophos pertinet: secunda vero consideratio proprie spectat ad theologos, attingenda tamen est a philosopho.—Itaque de causa *effectiva* hominis quærentur octo.”

ET PRIMO CIRCA PRODUCTIONEM ANIMÆ QUÆRUNTUR QUATUOR:

- 1.—Utrum anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei.
- 2.—Supposito quod sit facta, utrum sit creata.
- 3.—Utrum sit facta, mediantibus angelis.
- 4.— “ “ ante corpus.

DE PRODUCTIONE VERO CORPORIS PRIMI HOMINIS QUÆRUNTUR QUATUOR:

- 1.* (5.)—De materia ex qua productum est.
- 2.* (6.)—De auctore, a quo productum est.
- 3.* (7.)—De dispositione, quæ ei per productionem est attributa.
- 4.* (8.)—De modo et ordine productionis ipsius.

CONCLUSIO I.—Cum anima humana sit quandoque intelligens in potentia, Deus autem sit actus purus; impossibile est eam esse de substantia Dei, sed factam esse oportet. p. 62

CONCLUSIO II.—Anima rationalis est forma subsistens; unde ipsi proprie competit esse et fieri. Cum igitur anima rationalis nequeat fieri ex materia præjacente sive corporali, sive spirituali; necesse est dicere ipsam non fieri nisi per creationem. p. 65

CONCLUSIO III.—Soli primi agentis est agere, nullo præsupposito. Cum igitur anima rationalis nequeat produci nisi per creationem et non per transmutationem alicujus materiæ; consequens est ipsam non posse produci nisi immediate a Deo. p. 67

CONCLUSIO IV.—Cum Deus primas res instituerit in statu perfecto et naturæ cujusque rei convenienti; anima autem, quæ est pars humanæ naturæ, non habeat naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita: dicendum est animam humanam non esse productam ante corpus. p. 69

CONCLUSIO V.—Quamvis homo, ut medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias, corpus habeat ex quatuor elementis compositum; peculiariter tamen (quia terra et aqua in corpore hominis abundant) de limo terræ, hoc est, terra aquæ permixta, formatus dicitur. p. 72

CONCLUSIO VI.—Cum in prima rerum formatione, nullum præcesserit corpus humanum, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur; oportuit primum corpus hominis, immediate a Deo formari. p. 75

CONCLUSIO VII.—Cum quilibet artifex intendat suo operi dispositionem optimam, secundum præstitutum sibi finem inducere; recte dicitur corpus humanum formatum fuisse ab artifice Deo in optima dispositione, non simpliciter, sed secundum quod congruit animæ rationali ejusque operationibus. p. 78

CONCLUSIO VIII.—Quoniam quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio facere consuevimus; hinc est quod productionis corporis hominis, propter quem alia facta sunt, specialem modum Scriptura expresserit. p. 82

QUAESTIO IV

DE CAUSA EXEMPLARI HOMINIS.

(*Sum. Theol.* 1. p. Q. 93.)

Deinde considerandum est de fine, sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, et circa hoc

QUÆRUNTUR NOVENI:

1.—Utrum in homine sit imago Dei.

2.— “ imago Dei sit in irrationabilibus creaturis.

- 3.—Utrum imago Dei sit magis in angelo quam in homine.
 4.— “ “ “ “ in omni homine.
 *5.— “ in homine sit imago Dei per comparisonem ad essentiam, vel ad personas divinas omnes, aut ad unam earum.
 6.— “ imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus vel actus.
 7.— “ imago Dei sit in homine per comparisonem ad omnia objecta.
 8.— “ “ “ inveniatur in homine solum secundum mentem.
 9.—De differentia imaginis et similitudinis.

CONCLUSIO I.—Cum in homine inveniatur aliqua Dei similitudo, quæ ab eo deducitur, sicut ab exemplari, non tamen secundum Domini æqualitatem; est quidem in homine imago Dei, sed imperfecta. p. 86

CONCLUSIO II.—Ad rationem imaginis requiritur, ut sit similitudo secundum speciem vel quasi speciem; vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei. Quum igitur solæ intellectuales creature assimilentur Deo, ut intelligit et sapit; æ solæ (si proprie loquamur) sunt ad imaginem Dei. p. 89

CONCLUSIO III.—Quoniam intellectualis natura, in qua divinæ imaginis ratio primo et per se consideratur, in angelo sit perfectior; ipse simpliciter magis est ad imaginem Dei, quam homo. p. 91

CONCLUSIO IV.—Imago creationis in omnibus invenitur hominibus; sed imago recreationis in justis tantum, imago vero similitudinis solum in beatis. p. 93

CONCLUSIO V.—In Deo una existit natura in tribus personis. In homine igitur est imago Dei, et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum. p. 96

CONCLUSIO VI.—Communicatur homini Dei similitudo per modum imaginis, secundum mentem tantum; secundum alias vero partes ipsius, per modum vestigii, sicut et cæteris creaturis. p. 99

CONCLUSIO VII.—Trinitatis imago attenditur primo in rationali creatura secundum actus verbi et amoris; secundario vero secundum potentias, et præcipue secundum habitus, prout in his actus virtualiter existunt. p. 104

CONCLUSIO VIII.—Anima rationalis est ad imaginem Dei, secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum, notitia et amore. p. 107

CONCLUSIO IX.—Distinguitur similitudo ab imagine, et ut præambulum ad ipsam, in quantum est communius quam imago;—et ut subsequens, in quantum significat quamdam imaginis expressionem.

p. 110

QUAESTIO V

DE CAUSA FINALI HOMINIS.

(III. *con. Gent.* cc. 25. . . 63.)

Agendum est, quinto loco, de causa *finali* hominis. Deum esse hujusmodi causam in comperto est: est enim Deus causa finalis omnium rerum, atque adeo hominis. (*Sum. Theol.* 1. p. Q. 44. a. 4.—Q. 65. a. 2.) Inquirendum autem remanet, quomodo Deus sit causa finalis hominis, et qua ratione homo fini suo conjungatur: circa quod

HÆC EX ORDINE QUÆRUNTUR:

- 1.—Utrum intelligere Deum sit finis omnis intellectualis substantiæ.
- 2.—“ felicitas in actu voluntatis consistat.
- 3.—“ ultima hominis felicitas consistat in contemplatione Dei.
- 4.—“ possimus in hac vita videre Deum per essentiam.
- 5.—“ ultima hominis felicitas sit in hac vita.
- 6.—Quomodo Deus per essentiam videatur.
- 7.—Utrum aliqua substantia creata possit sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam.
- 8.—“ intellectus creatus aliqua influentia luminis indigeat, ad hoc ut Deum per essentiam videat.
- 9.—“ intellectus creatus comprehendere possit divinam essentiam.
- 10.—“ “ videndo Deum, omnia videat quæ per divinam essentiam videri possunt.
- 11.—“ omnis cujuscumque gradus particeps esse possit divinæ visionis.
- 12.—“ unus alio perfectius Deum videre possit.
- 13.—“ videntes divinam substantiam omnia aliquo modo videant.
- 14.—“ “ Deum omnia simul videant in ipso.
- 15.—“ per visionem Dei aliquis est particeps vitæ æternæ.
- 16.—“ videntes Deum, in æternum eum videbunt.
- 17.—Qualiter in illa ultima felicitate omne desiderium hominis compleatur.

CONCLUSIO I.—Quum omnes creaturæ, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum; ad hunc autem finem pertingant omnia, in quantum de similitudine ejus aliquid partici-

pant;—intellectuales creaturæ aliquo specialiori modo ad ipsum pertinent, scilicet per suam propriam operationem, intelligendo ipsum. Unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturæ, scilicet intelligere Deum. p. 115

CONCLUSIO II.—Impossibile est felicitatem in actu voluntatis essentialiter consistere. p. 122

CONCLUSIO III.—Quum ultima hominis felicitas non consistat in exterioribus, quæ dicuntur bona fortunæ; neque in bonis corporis; neque in bonis animæ, quantum ad sensitivam partem, neque quantum ad intellectivam, secundum actus virtutum moralium, neque secundum intellectuales quæ ad actionem pertinent, sc: artem et prudentiam;—relinquitur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis, seu in contemplatione sapientiæ secundum divinum considerationem. p. 128

CONCLUSIO IV.—Divinam essentiam in hac vita videre non possumus. Nec unquam contrarium docuit S. Augustinus. p. 130

CONCLUSIO V.—Impossibile est hominis felicitatem esse in hac vita. p. 134

CONCLUSIO VI.—Ut intellectus creatus Divinam Essentiam videre possit, necessum est, quod per ipsammet Essentiam Divinam intellectus ipsam videat; ut sic in tali visione, Divina Essentia sit et quod videtur, et quo videtur. p. 141

CONCLUSIO VII.—Dei visio omnem creaturæ facultatum excedit. Impossibile est igitur ut ad ipsam creata substantia ex virtute propria possit attingere; sed, sola Dei gratia, ad illam creatura duci ac pervenire valet. p. 144

CONCLUSIO VIII.—Intellectus creatus, per aliquam divinæ bonitatis influentiam, ad tam nobilem visionem elevetur oportet. p. 147

CONCLUSIO IX.—Impossibile est intellectum creatum Divinam Substantiam comprehendere. p. 153

CONCLUSIO X.—Licet creatus intellectus Divinam Essentiam videat, non tamen omnia, quæ per divinam substantiam cognosci possunt, cognoscit. p. 156

CONCLUSIO XI.—Quum ad visionem divinæ substantiæ intellectus creatus quodam supernaturali lumine sublimetur, ut ex dictis patet;—non est aliquis intellectus creatus ita secundum naturam infimus, qui non possit ad hanc visionem elevari. p. 159

CONCLUSIO XII.—Videntium Divinam Substantiam unus alio perfectius Illam videre potest. p. 160

CONCLUSIO XIII.—Videntes Divinam Substantiam omnia vident quæ ad universi perfectionem pertinent;—non autem omnia, quæ Deus, suam essentiam videndo, cognoscit. p. 162

CONCLUSIO XIV.—Intellectus creatus Divinam Substantiam videns, omnia simul videt in ipsa. p. 166

CONCLUSIO XV.—Intellectus creatus, per visionem Dei, fit particeps vitæ æternæ. p. 167

CONCLUSIO XVI.—Qui ultimam felicitatem ex visione divina consequuntur, nunquam ab illa decidunt. p. 169

CONCLUSIO XVII.—Omne desiderium, quod homini competit, secundum naturam sive genericam sive specificam inspecto, in illa ultima felicitate completur. p. 174

QUAESTIO VI

DE PRODUCTIONE HOMINIS EX HOMINE.

(*Sum. Theol.* 1. p. QQ. 118. 119.)

Duas quæstiones hic conjungimus, quas S. Doctor sub finem 1. p. *Sum. Theol.* pertractat: quarum prima est, “*De traductione hominis ex homine, quantum ad animam;*” secunda est, “*De propagatione hominis ex homine, quantum ad corpus.*” Quæ in hac VI. Quæstione agitantur, apprime necessaria sunt, *Primo*, pro complemento doctrinæ, quam in hac prima parte tradidimus: *Secundo*, ut melius intelligantur multa, quæ in QQ. II. et III. hujus tractatus, præsertim in solutione difficultatum, dicta sunt: *Tertio*, ut materialistarum objectionibus fiat satis.—Itaque de productione hominis ex homine,

QUÆRUNTUR QUINQUE:

- 1.—Utrum anima sensitiva traducatur cum semine.
- 2.— “ “ intellectiva causetur ex semine.
- 3.— “ omnes animæ humanæ fuerint simul creatæ a principio mundi.
- 4.— “ aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.
- 5.— “ semen, quod est principium humanæ generationis, sit de superfluo alimenti.

CONCLUSIO I.—Quum anima sensitiva non creetur a Deo, eo quod non sit res subsistens; sed ab his corporibus produci debeat, quæ in actu generationis per medium agunt, hoc est, per semen;—recte dicitur anima sensitiva traduci cum semine. p. 180

CONCLUSIO II.—Anima intellectiva, utpote substantia immaterialis et subsistens (cui debetur esse et fieri proprium), non potest causari nisi a Deo per creationem. p. 184

CONCLUSIO III.—Cum anima humana sine corpore existens non habet suæ naturæ perfectionem; nec Deus ab imperfectis opus suum inco-
haverit;—simpliciter fatendum est animas simul creari, cum corporibus infunduntur. p. 188

CONCLUSIO IV.—Ad restaurandum illud, quod per actionem caloris naturalis deperditur ad veritatem humanæ naturæ pertinens, oportet aliquid de alimento converti in veritatem humanæ naturæ. p. 191

CONCLUSIO V.—Cum semen sit illud, quod generatur ex alimento antequam convertatur in substantiam membrorum; recte dicitur semen esse de superfluo alimenti, seu de parte alimenti non necessaria ad alendum. p. 199

PARS SECUNDA

DE POTENTIIS ANIMÆ

Considerandum est de his quæ pertinent ad potentias animæ; et *primo* in generali, *secundo* in speciali.

QUÆSTIO I

De Potentiis Animæ in Generali.

(*Sum. Theol.* 1. p. Q. 77.)

Queruntur octo:

- 1.—UTRUM ESSENTIA ANIMÆ SIT EJUS POTENTIA.
- 2.— “ SIT UNA TANTUM POTENTIA ANIMÆ, VEL PLURES.
- 3.—QUOMODO POTENTIÆ ANIMÆ DISTINGUANTUR.
- 4.—DE ORDINE IPSARUM AD INVICEM.
- 5.—UTRUM ANIMA SIT SUBJECTUM OMNIUM POTENTIARUM.
- 6.— “ POTENTIÆ FLUANT AB ESSENTIA ANIMÆ.
- 7.— “ POTENTIA UNA ORIATUR EX ALIA.
- 8.— “ OMNES POTENTIÆ ANIMÆ REMANEANT IN EA POST MORTEM.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ipsa essentia animæ sit ejus potentia.

180. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod ipsa essentia animæ sit ejus potentia. Nam

Primo.—Dicit Augustinus in 9. de Trinitate (c. 4. parum a princ.), quod “*mens, notitia et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam essentialiter;*” et in 10. (c. 11. med.), dicit quod “*memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens et una essentia.*”

Secundo.—Præterea, anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

Tertio.—Præterea, forma substantialis est simplicior quam accidentalis; cujus signum est quod forma substantialis non intenditur, vel remittitur, sed in indivisibili consistit. Forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quæ est anima.

Quarto.—Præterea, potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed “*id quo primo sentimus, et intelligimus, est anima,*” secundum Philosophum (in lib. 2. de Anima, text. 24.). Ergo anima est sua potentia.

Quinto.—Præterea, quod non est essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animæ est præter essentiam ejus, sequitur quod sit accidens, quod est contra Augustinum, in 9. de Trinit. (c. 4. paulo post princ.), ubi dicit quod prædicta “*non sunt in anima sicut in subjecto, ut color, aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas, aut quantitas: quidquid enim tale est, non excedit subjectum in quo est. Mens autem potest etiam alia amare et cognoscere.*”

Sexto.—Præterea, forma simplex subjectum esse non potest. Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materia et forma, ut supra dictum est (qu. 75., art. 5.). Non ergo potentia animæ potest esse in ipsa sicut in subjecto.

Septimo.—Præterea, accidens non est principium substantialis differentiæ. Sed sensibile et rationale sunt substantiales differentiæ, et sumuntur a sensu et ratione, quæ

sunt potentiæ animæ. Ergo potentiæ animæ non sunt accidentia, et ita videtur quod potentia animæ sit ejus essentia.

181. *Sed contra* est, quod Dionysius dicit, 11. cap. cœlest. Hierarch. (circa med.), quod "*cœlestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem.*" Multo igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus, sive potentia.

CONCLUSIO.—*Cum nulla animæ operatio sit substantia, et quodvis animam habens non semper actu operetur; potentiam animæ ab ipsa animæ essentia et substantia diversam esse necessarium est.*

182 *Respondeo*—dicendum, quod impossibile est dicere quod essentia animæ sit ejus potentia; licet hoc quidam posuerint; et hoc dupliciter ostenditur quantum ad præsens.—Primo, quia cum potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideo si actus non est in genere substantiæ, potentia quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiæ. Operatio autem animæ non est in genere substantiæ, sed in solo Deo operatio est ejus substantia; unde Dei potentia, quæ est operationis principium, est ipsa Dei essentia: quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura, ut supra etiam de Angelo dictum est (quæst. 69., art. 2.).—Secundo hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitæ, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed

est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma, sed secundum suam potentiam; et sic ipsa anima, secundum quod subest suæ potentiæ, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ. Unde etiam in definitione animæ dicitur, quod est "*actus corporis potentia vitam habentis*," quæ tamen potentia non abjicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animæ non est ejus potentia; nihil enim est in potentia secundum actum, in quantum est actus.*

*Quidam posuerunt potentias animæ non esse aliud quam ipsam ejus *essentiam*; ita quod una et eadem essentia animæ, secundum quod est principium sensitivæ operationis, dicitur Sensus; secundum vero quod est intellectualis operationis principium, dicitur Intellectus; et sic de aliis. Et ad hoc præcipue videntur moti fuisse, ut Avicenna dicit, propter spiritualitatem animæ; quasi non compateretur tantam diversitatem, quanta apparet in potentiis animæ.—Sed hæc positio est omnino impossibilis.—*Primo* quidem, quia impossibile est quod alicujus substantiæ creatæ sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt: "semper enim actus proportionatur ei, cujus est actus." Sicut autem ipsum esse est actualitas quædam essentia, ita operari est actualitas operativæ potentiæ, seu virtutis: secundum hoc enim, utrumque eorum est in actu; essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur, quod nullius creaturæ operativa potentia sit ejus essentia; sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia.

Secundo: impossibile apparet hoc speciali ratione in anima, propter tria.—*Primo* quidem, quia essentia una est: in potentiis autem oportet ponere multitudinem, propter diversitatem actuum et objectorum; oportet enim potentias secundum actus diversificari, cum potentia ad actum dicatur. *Secundo*, idem apparet ex potentialium differentia; quarum quædam sunt quarundam partium corporis actus, ut omnes potentiæ sensitivæ et nutritivæ partis; quædam vero potentiæ non sunt actus alicujus partis corporis, ut intellectus et voluntas: quod non posset esse, si potentiæ animæ non essent aliud quam ejus essentia. Non enim potest dici quod unum et idem possit esse actus corporis et separatum (i. e. non actus corporis), nisi secundum diversa. *Tertio*, apparet idem ex ordine potentialium animæ, et habitudine earum ad invicem: invenitur enim quod una aliam movet, sicut ratio irascibilem et concupiscibilem, et intellectus voluntatem; quod non posset esse si omnes potentiæ essent ipsa animæ essentia: quia, idem secundum idem non movet seipsum, ut probat Philosophus.

Relinquitur ergo quod potentiæ animæ non sunt ipsa ejus essentia.—Quod

183.—*Ad primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de mente, secundum quod noscit se, et amat se.

quidam concedentes dicunt quod nec etiam sunt animæ *accidens*; sed sunt ejus proprietates essentielles, seu naturales. Quæquidem opinio uno modo intellecta potest sustineri; alio vero modo est impossibilis.—Ad cujus evidentiam considerandum est, quod accidens a philosophis dupliciter accipitur, uno modo secundum quod dividitur substantiæ et continet sub se novem rerum genera. Sic autem accipiendo accidens, positio est impossibilis. Non enim inter substantiam et accidens potest esse medium; cum substantia et accidens dividantur per affirmationem et negationem: cum proprium substantiæ sit "*non esse in subjecto*" accidentis vero "*in subjecto esse*." Unde, si potentiæ animæ non sunt ipsa essentia animæ (et manifestum est quod non sunt aliquæ substantiæ); sequitur quod sint accidentia in aliquo novem generum contenta. Sunt enim in secunda specie Qualitatis, quæ dicitur Potentia vel Impotentia naturalis. Alio modo accipitur accidens, secundum quod ponitur ab Aristotele unum ex quatuor predicamentis (in 1 Topic, c. 4.), et secundum quod a Porphyrio ponitur unum quinque universalium (in Prædicabilibus, cap. 4.): sic enim accidens non significat id quod est commune novem generibus, sed habitudinem accidentalem prædicati ad subjectum, vel communis ad ea quæ sub communi continentur. Si enim hæc esset eadem acceptio cum prima; cum accidens sic acceptum dividatur contra genus et speciem, sequeretur quod nihil quod sit in novem generibus posset dici vel genus vel species; quod patet esse falsum, cum color sit genus albedinis et numerus binarii. Sic igitur accipiendo accidens, est aliquid medium inter substantiam et accidens, i. e. inter substantiale prædicatum et accidentale: et hoc est *Proprium*: quod quidem convenit cum substantiali prædicato, in quantum causatur ex principiis essentialibus speciei; et ideo per definitionem significantem essentiam demonstratur proprietas de subjecto: cum accidentali vero prædicato convenit in hoc quod non est essentia rei, nec pars essentiæ, sed aliquid præter ipsam; differt vero ab accidentali prædicato, quia accidentale prædicatum non causatur ex principiis essentialibus speciei, sed *accidit Individuo*, sicut Proprium (accidit) speciei, quandoque tamen *separabiliter*, quandoque *inseparabiliter*. Sic igitur potentiæ animæ sunt medium inter essentiam animæ et accidens, quasi *Proprietates naturales* vel essentielles idest essentiam, animæ naturaliter consequentes"—S. Thomas, Q. Q. DD., *De Spir. Creat. a. ultimo*.

Hinc facile intelliges, quæ docet S. Doctor, animam sc: intelligi posse, non intellecta proprietate; non item intelligi posse animam vel quodvis subjectum *esse* sine proprietatibus. "Duplex est operatio intellectus, sicut dicitur (in 3. de Anima, com 21.). Una qua intelligit *quod quid est*, et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio, et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur essentiam rei. . . . Alia est operatio intellectus *componentis et dividensis*, et sic potest substantia intelligi sine accidentali prædicato, etiam si secundum rem sit inseparabile, sicut intelligi potest corvus esse albus; non enim est ibi repugnantia intellectuum, cum oppositum prædicati non dependeat ex principiis speciei, quæ signantur nomine in subjecto posito. Hac vero

Sic ergo notitia et amor, in quantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima; quia ipsa substantia vel essentia animæ cognoscitur et amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt "*una vita, una mens, una essentia.*"

Vel, sicut quidam dicunt, hæc locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum prædicatur de suis partibus; quod medium est inter totum universale, et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo; et ideo proprie de singulis partibus

operatione intellectus, non potest intelligi substantia sine proprio; non enim potest intelligi quod homo non sit risibilis, vel triangulus non habeat tres angulos duobus rectis æquales: hic enim est repugnantia intellectuum, quia oppositum prædicati dependet ex natura subjecti. Sic igitur intelligi potest, prima operatione intellectus, essentia animæ, ita scilicet quod intelligatur *quod quid est* animæ sine potentiis; non autem, secunda operatione, ita scilicet ut intelligatur animam *non habere* potentias," l. c. ad 7.—Similia habet in quæstione de Anima, a. 12. et ad 7.

Breviter autem hanc totam questionem resolvit in Quolibeto 10. a. 5.—"De anima dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum quod est *quædam substantia*, et sic impossibile est quod anima sit suæ potentiæ, duplici ratione; quarum una est quæsumitur ex eo quod est animæ *proprium*; quia, scilicet impossibile est ut idem secundum idem sit naturaliter principium plurium et diversorum numero, immo quasi oppositorum. Anima autem secundum diversas potentias invenitur esse principium diversorum actuum secundum species, et quasi oppositorum. Unde impossibile est, quod ipsa essentia animæ, quæ una est, sit immediatum horum principium. Et ideo oportet ponere in anima, præter ejus substantiam, potentias naturales, quæ sunt horum actuum immediata principia. Secunda ratio sumitur ex eo quod est *commune* animæ et omni substantiæ creatæ. In nulla enim substantia creata est idem esse et operatio; hoc enim solius Dei est (cf. Sum. Theol. l. p. q. 54. aa. 1. 2.). Essentia autem est essendi principium, potentia vero operationis. Ergo, cum ab uno naturaliter non sit nisi unum, nulla substantia, nisi divina, est sua potentia. Nec est instantia de potentia materiæ, etiam dato quod sit sua essentia: quia talis potentia non est ad operationem, sed ad esse.—Alio modo possumus loqui de anima, secundum quod est quoddam *totum potentiæ*; et sic diversæ potentiæ sunt diversæ partes ejus; et ita anima prædicatur de potentiis, vel e converso, abusiva prædicatione, sicut totum integrale de suis partibus, vel e converso; quamvis minor sit abusio in toto potenciali, quam in toto integrali; quia totum potentiale secundum suam substantiam adest cuilibet parti, non autem integrale."—Cf. S. Doctor (1. Dist. 3. Q. 4. a. 2.)

prædicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem; et ideo nullo modo de singulis partibus prædicatur, sed aliquo modo, licet improprie, de omnibus simul; ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem: et ideo quodammodo potest prædicari de qualibet parte, sed non ita proprie, sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit, quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animæ essentia.

Ad secundum dicendum, quod actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma; et ideo potentia materiæ non est aliud quam ejus essentia.

Ad tertium dicendum, quod actio est compositi, sicut et esse; existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem, quæ consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animæ ad animam.

Ad quartum dicendum, quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali; et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit (lib. 2. de anima, text. 24.), quod "*id quo intelligimus et sentimus, est anima.*"

Ad quintum dicendum, quod si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens; quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subjecto, et non esse in subjecto. Et hoc modo, cum potentia animæ non sit ejus essentia, oportet quod sit accidens; et est in secunda specie qua-

litis. Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens; quia ad substantiam pertinet quidquid est essenziale rei; non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens, sicut dictum est in solut. ad 1. Et hoc modo potentiæ animæ possunt dici mediæ inter substantiam et accidens, quasi proprietates animæ naturales. Quod autem Augustinus dicit, quod notitia et amor non sunt in anima sicut accidentia in subjecto, intelligitur secundum modum prædictum ibid., prout comparantur ad animam non sicut ad amantem et cognoscentem; sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio; quia si amor esset in anima amata sicut in subjecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subjectum; cum etiam alia sint amata per animam.

Ad sextum dicendum, quod anima, licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut supra dictum est (quæst. 75., art. 5.). Et ideo potest dici subjectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus; in qua materia Boetius, l. de Trin., ante med., eam introducit.

Ad septimum dicendum, quod rationale et sensibile, prout sunt differentiæ, non sumuntur a potentiis sensus et rationis, sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formæ substantiales, quæ secundum se sunt nobis ignotæ, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum sint plures animæ potentie.

184. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod non sint plures potentiæ animæ. Nam

Primo.—Anima intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

Secundo.—Quanto virtus est superior, tanto est magis unita. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem, seu potentiam.

Tertio.—Operari est existentis in actu. Sed per eandem essentiam animæ, homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis, ut supra habitum est (quæst. 76., art. 3. et 4.). Ergo per eandem potentiam animæ operatur diversas operationes diversorum graduum.

185. *Sed contra* est, quod Philosophus (in 2. de Anima, text. 13. et 27.), ponit plures animæ potentias.

CONCLUSIO.—*Cum homo sit in ultimo gradu secundum naturam eorum quibus competit beatitudo, ac proinde multis ac diversis operationibus indigeat; necesse est in anima humana multas esse potentias.*

186. *Respondeo.*—dicendum, quod necesse est ponere plures animæ potentias.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod, sicut Philosophus dicit (in 2. de Coel., text. 66.), quæ sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus.

Superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt quæ adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa vero perfectio invenitur in his quæ absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius qui remediis paucis; optime autem qui absque remedio perfectam sanitatem habet. Dicendum est ergo, quod res quæ sunt infra hominem, quædam particularia bona consequuntur; et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu secundum naturam eorum quibus competit beatitudo; et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia, vel actio præter ejus essentiam.

Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum: et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

187. *Ad primum* ergo dicendum, quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quam creaturæ inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest, licet per multa et diversa; in quo deficit a superioribus.

Ad secundum dicendum, quod virtus unita est superior, si ad æqualia se extendat; sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subjiciantur.

Ad tertium dicendum, quod unius rei est unum esse

substantiale, sed possunt esse operationes plures; et ideo est una essentia animæ, sed potentiæ plures.

Cf. S. Thomam (QQ. DD. de Anima a. 13. — I. de Anima in fin., II. de Anima lec. 5. fin.—II. con. Gent. c. 72. fin.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum potentiæ distinguantur per actus, et objecta.

188. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod potentiæ non distinguantur per actus et objecta. Nam

Primo.—Nihil determinatur ad speciem per illud, quod posterius vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia; objectum autem extrinsecum. Ergo per ea potentiæ non distinguuntur secundum speciem.

Secundo.—Contraria sunt quæ maxime differunt. Si igitur potentiæ distinguerentur penes objecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia; quod patet esse falsum fere in omnibus; nam potentia visiva eadem est albi, et nigri; et gustus idem est dulcis et amari.

Tertio.—Remota causa, removetur effectus. Si igitur potentialium differentia esset ex differentia objectorum, idem objectum non pertineret ad diversas potentias; quod patet esse falsum; nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetitiva appetit.

Quarto.—Id quod per se est causa alicujus, in omnibus causat illud. Sed quædam objecta diversa, quæ pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam; sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quæ sunt diversæ potentiæ; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiæ distinguuntur secundum differentiam objectorum.

189. *Sed contra*, posteriora distinguuntur secundum

priora. Sed Philosophus dicit (2. de Anima, text. 33.), quod "*priores potentiis actus, et operationes secundum rationem sunt; et adhuc his priora sunt opposita, sive objecta.*" Ergo potentiæ distinguuntur secundum actus et objecta.*

*"Si oportet de aliqua animæ parte dicere quid est, v. g. quid est intellectivum, aut sensitivum, aut vegetativum, prius oportet dicere de actibus, sc. quid sit intelligere, et quid sentire. Et hoc ideo, quia secundum rationem definitivam, actus et operationes sunt priores potentiis. Potentia enim, secundum hoc ipsum quod est, importat habitudinem quamdam ad actum; est enim principium quoddam agendi vel patiendi; unde oportet quod actus ponantur in definitionibus potentialium. Et si ita se habet circa ordinem actus et potentiæ, et actibus adhuc sunt priora opposita, i. e. objecta: species enim actuum et potentialium operationes sumuntur per ordinem ad objecta.

Omnis enim animæ operatio, vel est actus potentiæ activæ, vel passivæ. Objecta quidem potentialium passivarum comparantur ad operationes earum, ut activa: quia reducunt potentias in actum sicut visibile visum, et omne sensibile sensum. Objecta vero potentialium activarum comparantur ad operationes earum ut fines: objecta enim potentialium activarum, sunt operata ipsarum. Manifestum est autem, quod in quibuscumque præter operationes sunt aliqua operata, (ipsa), operata sunt fines operationum, ut dicitur (in 1. Ethicorum), sicut domus quæ ædificatur, est finis ædificationis. Manifestum est igitur, quod omne objectum comparatur ad operationem animæ, vel ut activum, vel ut finis. Ex utroque autem specificatur operatio. Manifestum est enim, quod diversa activa secundum speciem, habent operationes specie differentes, sicut calefactio est a calore, et infrigidatio a frigore. Similiter etiam ex termino et fine specificatur (actio) operatio: sicut sanatio et ægrotatio differunt specie secundum differentiam sanitatis et ægritudinis. Sic igitur objecta sunt priora operationibus animæ in via definiendi. Unde et prius oportebit determinare de objectis, quam de actibus propter eandem causam, propter quam et de actibus prius determinatur quam de potentiis. Objecta autem sunt sicut alimentum respectu vegetativi, et sensibile respectu sensus, et intelligibile respectu intellectus.

Sed sciendum est, quod ex objectis diversis non diversificantur actus et potentiæ Animæ, nisi quando fuerit differentia objectorum, in quantum sunt objecta, id est secundum rationem formalem objecti, sicut visibile ab audibili. Si autem servetur eadem ratio objecti, quæcumque alia diversitas non inducit diversitatem actuum secundum speciem et potentiæ: ejusdem enim potentiæ est videre hominem coloratum et lapidem coloratum. Quia hæc diversitas per accidens se habet in objecto, in quantum est objectum.

Sciendum est etiam, quod intellectus noster possibilis est in potentia tantum in ordine intelligibilium: fit autem actu per formam a phantasmatibus abstractam. "Nihil autem cognoscitur, nisi secundum quod est actu." Unde intellectus noster cognoscit seipsum per speciem intelligibilem, ut in 3. de Anima habetur, non autem intuendo essentiam suam directe. Et ideo oportet quod in cognitionem animæ procedamus ab his, quæ sunt magis extrinseca, a quibus abstrahuntur species intelligibiles per quas intellectus intelligit seipsum; ut sc: per objecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam

CONCLUSIO.—Cum potentiæ, secundum illud quod sunt potentiæ, ordinentur ad actus, oportet eas distinguere per actus et objecta.

190. *Respondeo*—dicendum, quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiæ accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiæ diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti. Omnis enim actio vel est potentiæ activæ, vel passivæ. Objectum autem comparatur ad actum potentiæ passivæ, sicut principium et causa movens; color enim, in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiæ activæ comparatur objectum, ut terminus et finis; sicut augmentativæ virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine, seu termino: differt enim calefactio ab infrigidatione secundum quod hæc a calido, scilicet activo, ad calidum; illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiæ diversificentur, secundum actus et objecta.

Sed tamen considerandum est quod ea, quæ sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam ejus quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animæ sensitivæ, quæ quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiæ divisivæ animalis, diversas ejus species

animæ. Si autem directe essentiam suam cognosceret anima per seipsam contrarius ordo servandus esset in animæ cognitione, quia "quanto aliquid est propinquius essentiæ animæ, tanto prius cognosceretur ab ea."—S. Th. comm. in II. de Anima text. 33. lect. 6.

constituentes. Sic igitur non quæcumque diversitas ob-
jectorum diversificat potentias animæ, sed differentia ejus
ad quod per se potentia respicit; sicut sensus per se res-
picit passibilem qualitatem, quæ per se dividitur in co-
lorem, sonum et hujusmodi; et ideo alia potentia sen-
sitiva est coloris, scilicet visus; et alia soni, scilicet auditus.
Sed passibili qualitati, aut colorato accidit esse musicum,
vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem,
vel lapidem; et ideo penes hujusmodi, differentias po-
tentia animæ non distinguuntur.

191. *Ad primum* ergo dicendum, quod actus, licet sit
posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione,
et secundum rationem, sicut finis in agente. Objectum
autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel
finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea
quæ sunt intrinseca rei.

Ad secundum dicendum, quod si potentia aliqua per se
respiceret unum contrariorum sicut objectum, oporteret
quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed
potentia animæ non per se respicit propriam rationem
contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum;
sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem
coloris; et hoc ideo quia unum contrariorum est quodam
modo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et
imperfectum,

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet id quod est
subjecto idem, esse diversum secundum rationem; et ideo
potest ad diversas potentias animæ pertinere.

Ad quartum dicendum, quod potentia superior per se
respicit universaliorem rationem objecti quam potentia
inferior; quia quanto potentia est superior, tanto ad plura
se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione
objecti, quam per se respicit superior potentia, quæ tamen
differunt secundum rationes quas per se respiciunt in-

feriores potentiæ; et inde est quod diversa objecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quæ tamen uni superiori potentiæ subduntur.

Cf. S. Thomam (QQ. DD. de Anima a. 13.—I. de Anima lect. 2. 9. 8.—I. Dist. 17. Q. 1. a. 4.; II. Dist. 44. Q. 2. a. 1.)

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum in potentiis animæ sit ordo.

192. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod in potentiis animæ non sit ordo. Nam

Primo.—In his quæ cadunt sub una divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiæ animæ contra se invicem distinguuntur. Ergo inter eas non est ordo.

Secundo.—Potentiæ animæ comparantur ad objecta et ad ipsam animam. Sed ex parte animæ inter eas non est ordo, quia anima est una; similiter etiam nec ex parte objectorum, cum sint diversa, et penitus disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animæ non est ordo.

Tertio.—In potentiis ordinatis hoc invenitur quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiæ animæ non dependet ab actu alterius; potest enim visus exire in actum absque auditu, et e converso. Non ergo inter potentias animæ est ordo.

193. *Sed contra* est quod Philosophus, (in 2. de Anima, text. 30. et 31.), comparat partes, sive potentias animæ figuris. Sed figuræ habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiæ animæ.

CONCLUSIO.—*Cum anima sit una, potentiæ vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; confusionis vitandæ causa, necesse est inter potentias animæ ordinem esse.*

194. *Respondeo*—dicendum, quod cum anima sit una, potentiæ vero plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animæ ordinem esse.

Triplex autem ordo inter eas attenditur; quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiæ ab altera; tertius autem accipitur secundum ordinem obsectorum. Dependētia autem unius potentiæ ab altera dupliciter accipi potest: uno modo, secundum naturæ ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venit. Secundum igitur primum potentialium ordinem, potentiæ intellectivæ sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas, et imperant eis; et similiter potentiæ sensitivæ hoc ordine sunt priores potentiis animæ nutritivæ. Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet; nam potentiæ animæ nutritivæ sunt priores in via generationis potentiis animæ sensitivæ, unde ad earum actiones præparant corpus; et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quædam vires sensitivæ ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus; nam visibile est prius naturaliter; quia est commune superioribus et inferioribus corporibus; sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

195. *Ad primum* ergo dicendum, quod alicujus generis species se habent secundum prius et posterius, sicut numeri et figuræ, quantum ad esse; licet simul esse dicantur, in quantum suscipiunt communis generis prædicationem.

Ad secundum dicendum, quod ordo iste potentialium animæ est ex parte animæ, quæ secundum ordinem quemdam habet habitudinem ad diversos actus (licet sit

una secundum essentiam), et ex parte objectorum, et etiam ex parte actuum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de illis potentiis, in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illæ autem potentiæ quæ ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera.

Cf. S. Thomam (Inf. a. 7.—QQ. DD. de Anima a. 13. ad 20.)

ARTICULUS QUINTUS.

Utrum omnes potentiæ animæ sint in anima, sicut in subjecto.

196. *Ad quintum* sic proceditur.—Videtur quod omnes potentiæ animæ sint in anima sicut in subjecto. Nam

Primo.—Sicut se habent potentiæ corporis ad corpus, ita se habent potentiæ animæ ad animam. Sed corpus est subjectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subjectum potentiarum animæ.

Secundo.—Operationes potentiarum animæ attribuuntur corpori propter animam; quia (ut dicitur in 2. de Anima, text. 24.), “*anima est quo sentimus, et intelligimus primum*.” Sed prima principia operationum animæ sunt potentiæ. Ergo potentiæ per prius sunt in anima.

Tertio.—Augustinus dicit (12. super Genes. ad litt., c. 19. et 20.), quod “*anima quædam sentit non per corpus, imo sine corpore*,” ut est timor, et hujusmodi; “*quædam vero sentit per corpus*.” Sed si potentia non esset in sola anima sicut in subjecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subjectum potentiæ sensitivæ, et pari ratione omnium aliarum potentiarum.

197. *Sed contra* est quod Philosophus dicit (in lib. de Somno et Vigilia, cap. 1.), quod “*sentire non est proprium*

animæ neque corporis, sed conjuncti.” Potentia ergo sensitiva est in conjuncto sicut in subjecto. Non ergo sola anima est subjectum omnium potentiarum suarum.

CONCLUSIO.—*Cum illud quod operatur, sit operativæ potentiæ subjectum: constat, potentias in organicas esse in anima sola, sicut in subjecto; organicas vero in toto composito, non in anima sola.*

198. *Respondeo*—dicendum, quod illud est subjectum operativæ potentiæ quod est potens operari; omne enim accidens denominat proprium subjectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod ejus sit potentia sicut subjecti, cujus est operatio, ut etiam Philosophus dicit (in principio lib. de Somno et Vigilia, loc. cit.) Manifestum est autem ex supra dictis, (qu. 76., art. 1. ad 1.), quod quædam operationes sunt animæ quæ exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiæ quæ sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subjecto.

Quædam vero operationes sunt animæ quæ exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem; et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivæ, et sensitivæ partis. Et ideo potentiæ, quæ sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto, sicut in subjecto, et non in anima sola.

199. *Ad primum* ergo dicendum, quod omnes potentiæ dicuntur esse animæ, non sicut subjecti, sed sicut principii; quia per animam conjunctum habet quod tales operationes operari possit.

Ad secundum dicendum, quod omnes hujusmodi potentiæ per prius sunt in anima quam in conjuncto, non sicut in subjecto, sed sicut in principio.

Ad tertium dicendum, quod opinio Platonis fuit, quod sentire est operatio animæ propria, sicut et intelligere. In multis autem quæ ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. Tamen, quantum ad præsens pertinet, hoc quod dicitur “animam quædam sentire cum corpore, et quædam sine corpore” dupliciter potest intelligi. Uno modo quod hoc quod dico “cum corpore, vel sine corpore,” determinet actum sentiendi secundum quod exit a sentiente; et sic nihil sentit sine corpore; quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo, potest intelligi ita quod prædicta determinent actum sentiendi ex parte objecti quod sentitur; et sic quædam sentit cum corpore, id est, in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus, vel aliquid hujusmodi; quædam vero sentit sine corpore, id est, non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animæ, sicut cum sentit se tristari, vel gaudere de aliquo audito.

(Cf. S. Thomam (QQ. DD. de Anima a. 19.—De Spir. Creat. a. 14. ad 3. et a. 1. ad 20.—Opusc. 2. cc. 89. 92.)

ARTICULUS SEXTUS.

Utrum potentiæ animæ fluant ab ejus essentia.

200. *Ad sextum* sic proceditur.—Videtur quod potentiæ animæ non fluant ab ejus essentia. Nam

Primo.—Ab uno simplici non procedunt diversa. Essentia autem animæ est una et simplex. Cum ergo potentiæ animæ sint multæ et diversæ, non possunt procedere ab ejus essentia.

Secundo.—Illud a quo aliquid procedit, est causa ejus. Sed essentia animæ non potest dici causa potentialium, ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiæ animæ non fluunt ab ejus essentia.

Tertio.—Emanatio quemdam motum nominat. Sed nihil movetur a seipso, ut probatur (in 7. Physic., in princ.,) nisi forte ratione partis; sicut animal dicitur moveri a seipso, quia una pars ejus est movens, et alia mota; neque etiam anima movetur, ut probatur (in 1. de Anima, text. 66.). Non ergo anima causat in se suas potentias.

201. *Sed contra*, potentiæ animæ sunt quædam proprietates naturales ipsius. Sed subjectum est causa priorum accidentium; unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet (in 7. Metaph., text. 12. et deinceps.) Ergo potentiæ animæ procedunt ab ejus essentia, sicut a causa.

CONCLUSIO.—*Cum accidens proprium et per se causetur a subjecto, secundum quod est actu, et recipiatur in eo, in quantum est in potentia; constat omnes potentias animæ ab ipsius animæ essentia emanare.*

202. *Respondeo*—dicendum, quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodam modo in actu; differunt autem in duobus.—Primo quidem quia forma substantialis facit esse simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentia tantum; forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens: subjectum enim ejus est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in ejus subjecto. Et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subjecto. Sed e converso actualitas per prius invenitur in subjecto formæ accidentalis quam in forma accidentali; unde actualitas formæ acci-

dentalis causatur ab actualitate subjecti; ita quod subjectum, in quantum est in potentia, est susceptivum formæ accidentalis; in quantum autem est in actu, est ejus productivum.* Et hoc dico de proprio, et per se accidente; nam respectu accidentis extranei subjectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum.—Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso forma accidentalis est propter completionem subjecti. Manifestum est autem (ex dictis art. præc.), quod potentiarum animæ subjectum est vel ipsa anima sola, quæ potest esse subjectum accidentis, secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum est (qu. 75., art. 5. ad 1.), vel compositum. Compositum autem est in actu per animam.

Unde manifestum est quod omnes potentiæ animæ, sive subjectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animæ, sicut a principio; quia jam dictum est in isto art., quod accidens causatur a subjecto, secundum quod est actu; et recipitur in eo, in quantum est potentia.

203. *Ad primum* ergo dicendum, quod ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere, ordine quodam; et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animæ procedunt multæ, et diversæ potentiæ, tum propter ordinem potentiarum, tum propter diversitatem organorum corporalium.

Ad secundum dicendum, quod subjectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodam modo activa, et etiam materialis, in quantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animæ est causa

* Cf. S. Thomam (*Summa Totius Logicæ*, tract. 1., cc. 7. 8.)

omnium potentiarum, sicut finis, et sicut principium activum; quarundam autem sicut susceptivum.

Ad tertium dicendum, quod emanatio propriorum accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

Cf. S. Thomam (I. *Dist.* 17. Q. 1. a. 4. corp.—II. *Dist.* 44. Q. 2. a. 1. corp.—*De Animæ* a. 13.—I. *De Anima* lect 2. 6. 8.)

ARTICULUS SEPTIMUS.

Utrum una potentia animæ oriatur ab alia.

204. *Ad septimum* sic proceditur.—Videtur quod una potentia animæ non oriatur ab alia. Nam

Primo.—Eorum quæ simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiæ animæ sunt simul animæ concreatæ. Ergo una earum ab alia non oritur.

Secundo.—Potentia animæ oritur ab anima, sicut accidens a subjecto. Sed una potentia animæ non potest esse subjectum alterius, quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab alia,

Tertio.—Oppositum non oritur a suo opposito; sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem. Potentiæ autem animæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species. Ergo una earum non procedit ab alia.

205. *Sed contra*, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiæ causatur ab alio, sicut actus phantasie ab actu sensus. Ergo una potentia animæ causatur ab alia.

CONCLUSIO.—*Cum essentia comparetur ad potentias tum ut principium activum, et finale, tum ut principium susceptivum; oportet etiam animæ potentias ad se invicem sic*

comparari, ut inter eas, perfectiores sint principia aliarum per modum finis et principii activi, imperfectiores vero sint principia aliarum, per modum susceptivi principii.

206. *Respondeo*—dicendum, quod in his quæ secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodam modo causa eorum quæ sunt magis remota. Ostensum est autem supra (art. 4., huj. qu.), quod inter potentias animæ est multiplex ordo; et ideo una potentia animæ ab essentia animæ procedit, mediante alia.

Sed quia essentia animæ comparatur ad potentias sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum vel seorsum per se, vel simul cum corpore: agens autem, et finis est perfectius; susceptivum autem principium, in quantum hujusmodi, est minus perfectum: consequens est, quod potentiæ animæ quæ sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturæ, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quædam deficiens participatio intellectus; unde secundum naturalem originem quodam modo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii e converso potentiæ imperfectiores inveniuntur principia, respectu aliarum; sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subjectum, et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc imperfectiores potentiæ sunt priores in via generationis; prius enim animal generatur quam homo.

207. *Ad primum* ergo dicendum, quod sicut potentia animæ ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quamdam resultationem, et est simul cum anima; ita est etiam de una potentia respectu alterius.

Ad secundum dicendum, quod accidens per se non potest esse subjectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas: et hoc modo unum accidens dicitur esse subjectum alterius, ut superficies coloris, in quantum substantia, uno accidente mediante, recipit aliud; et similiter potest dici de potentiis animæ.

Ad tertium dicendum, quod potentiæ animæ opponuntur ad invicem, oppositione perfecti et imperfecti, sicut etiam species numerorum et figurarum. Hæc autem oppositio non impedit originem unius ab alio, quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt.

Cf. S. Thomam (I. *Dist.* 3. Q. 4. a. 3.—II. *Dist.* 24. Q. 1. a. 2.—*QQ. DD. de Veritate*, Q. 14. a. 5.; Q. 25. a. 6. ad 1.—*de Anima*, a. 13. ad 7.)

ARTICULUS OCTAVUS.

Utrum omnes potentiæ animæ remaneant in anima a corpore separata.

208. *Ad octavum* sic proceditur.—Videtur quod omnes potentiæ animæ remaneant in anima a corpore separata. Nam

Primo.—Dicitur (in lib. de Spiritu et Anima, cap. 15. a princ.), quod “*anima recedit a corpore secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem.*”

Secundo.—Potentiæ animæ sunt ejus naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cujus est proprium. Ergo potentiæ animæ sunt in ea etiam post mortem.

Tertio.—Potentiæ animæ, etiam sensitivæ, non debilitantur, debilitato corpore; quia, ut dicitur (in 1 de Anima, text. 65.): “*si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique,*

sicut et juvenis.” Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiae animae non corrumpuntur, corrupto corpore; sed manent in anima separata.

Quarto.—Memoria est potentia animae sensitivæ; ut Philosophus probat (lib. de Mem. et Remisc., cap. 1.). Sed memoria manet in anima separata; dicitur enim Luc. (xvi. 25.), diviti epuloni in inferno secundum animam existenti: “*Recordare quia recepisti bona in vita tua.*” Ergo memoria manet in anima separata, et per consequens aliae potentiae sensitivæ partis.

Quinto.—Gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quae est potentia sensitivæ partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de praemiis, vel pœnis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

Sexto.—Augustinus dicit (12 super Genes. ad lit., cap. 32., circ. med.), quod “*sicut anima, cum corpus jacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quædam secundum imaginariam visionem; ita cum fuerit a corpore penitus separata post mortem.*” Sed imaginatio est potentia sensitivæ partis. Ergo potentia sensitivæ partis manet in anima separata, et per consequens omnes aliae potentiae.

209. Sed contra est, quod dicitur (in lib. de Eccl. Dogm., c. 19.): “*Ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis.*” Ergo destructa carne, potentiae sensitivæ non manent.

CONCLUSIO.—Cum potentiae animæ sint accidentia animae vel totius compositi ex anima et corpore: illae quae sunt in anima ut in subjecto, corrupto corpore in anima remanent; quae vero totius compositi sunt, non remanent corrupto corpore, nisi virtute.

210. Respondeo—dicendum, quod sicut jam dictum est

(art. 6. et 7., hujus quaest.), omnes potentiae animae comparantur ad animam solam, sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam, sicut ad subjectum, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo.

Quaedam vero potentiae sunt in conjuncto, sicut in subiecto, sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto conjuncto, non manent hujusmodi potentiae actu, sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice.

Et sic falsum est quod quidam dicunt, hujusmodi potentias in anima remanere, etiam corpore corrupto: et multo falsius quod dicunt, etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata; quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.*

* Hanc quaestionem clare evolvit et solvit S. Doctor in QQ. DD. *de Anima*, a. 19., sic inquires: "Potentiæ animæ non sunt de essentia animæ, sed sunt proprietates naturales, quæ fluunt ex essentia ejus. Accidens autem dupliciter corrumpitur; uno modo, a suo contrario, sicut frigidum corrumpitur a calido; alio modo, per corruptionem sui subjecti: non enim accidens remanere potest, corrupto subjecto. Quæcumque igitur accidentia, seu formæ, contrarium non habent non destruuntur nisi per (corruptionem) destructionem subjecti. Manifestum est autem, quod potentiis animæ nihil est contrarium; et ideo si corrumpuntur, non corrumpuntur nisi per corruptionem subjecti.

"Ad investigandum igitur, utrum potentiæ sensitivæ corrumpantur, corrupto corpore, vel remaneant in anima separata, principium investigationis oportet accipere, ut consideremus quid sit subjectum potentiarum prædictarum—Manifestum est autem, quod subjectum potentiarum est id, quod secundum potentiam dicitur *potens*: nam omne accidens suum subjectum denominat. Idem autem est quod potest agere vel pati, et quod est agens vel patiens; unde oportet, quod illud sit subjectum potentiæ, quod est subjectum actionis et passionis, cuius potentia est principium. Et hoc est quod Philosophus dicit (lib. de Vigilia et Somno, c. 1.): quod "*cujus est potentia, ejus est actio*."

"Circa operationes autem sensuum, diversa fuit (Philosophorum) opinio. Plato enim posuit, quod anima sensitiva per se haberet propriam operationem. Posuit enim, quod anima sensitiva est movens seipsam, et quod non movet corpus, nisi prout est a se mota. Sic igitur in sentiendo duplex est operatio; una qua anima movet seipsam; altera vero, qua movet corpus. Unde Pla-

211. *Ad primum* ergo dicendum, quod liber ille auctoritatem non habet; unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur, qua dicitur. Tamen potest dici, quod trahit secum anima hujusmodi potentias, non actu, sed virtute.

Ad secundum dicendum, quod hae potentiae, quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietates solius animæ, sed conjuncti.

Ad tertium dicendum quod dicuntur non debilitari hujusmodi potentiae, debilitato corpore: quia anima manet immutabilis, quæ est virtuale principium hujusmodi potentiarum.

Ad quartum dicendum, quod illa recordatio accipitur

tonici definiunt, quod sensus est "*motus animæ per corpus.*" Unde et propter hoc, quidam hujusmodi positionis sectatores distinguunt duplices operationis partis sensitivæ, quasdam scilicet interiores, quibus anima sentit, secundum quod seipsam movet; quasdam vero exteriores, secundum quod movet corpus. Dicunt etiam quod sunt duplices potentiæ sensitivæ; quædam quæ sunt in ipsa anima principium interiorum actuum, et istæ cum suis actibus manent in anima separata, destructo corpore: quædam vero sunt principia exteriorum actuum, quæ sunt simul in anima et in corpore, et pereunt, pereunte corpore.

"Sed hæc opinio stare non potest. — Manifestum est enim quod unumquodque secundum hoc operatur, secundum quod est ens; unde quæ per se habent esse, per se operantur, ut individua substantiarum. Formæ autem quæ per se non possunt esse, sed dicuntur entia in quantum eis aliquid est, non habent per se operationem: sed dicuntur operari, in quantum per eas subjecta operantur: sicut enim calor non est id quod est, sed est id quo aliquid est calidum; ita non calefacit, sed est id quo calidum calefacit. Si igitur anima sensitiva haberet per se operationem, sequeretur quod haberet per se subsistentiam; et sic non corrumpereetur, corrupto corpore: unde etiam brutorum animæ essent immortales, quod est impossibile, et tamen Plato hoc dicitur concessisse.

"Manifestum est igitur, quod nulla operatio animæ sensitivæ potest esse animæ tantum, ut operetur; sed est compositi per animam, sicut calefactio est calidi per calorem. Compositum igitur est videus, et audiens, et omnia sentiens, sed per animam; unde etiam compositum est potens videre, audire et sentire, sed per animam. Manifestum est ergo quod potentiæ partis sensitivæ sunt in composito, sicut in subjecto, sed sunt ab anima sicut a principio. Destructo igitur corpore, destruuntur potentiæ sensitivæ: sed remanent in anima, sicut in principio. Et hoc est quod alia opinio dicit, quod potentiæ sensitivæ manent in anima separata solum sicut *in radice* . . . non quia sint actu in ipsa, sed quia anima separata est talis virtutis, ut si uniatur corpori, iterum potest causare has potentias in corpore, sicut et vitam."

eo modo, quo Augustinus (10. de Trin., cap. 11.), ponit memoriam in mente; non eo modo quo ponitur pars animæ sensitivæ.

Ad quintum dicendum, quod tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum; sicut etiam in Angelis.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo; unde quaedam ibi dicta retractat.

Cf. S. Thomam (IV. *Dist.* 44. Q. 3. a. 3. Q. 1. — *Dist.* 20., Q. 1. a. 1.—II. *contr. Gent.* c. 81.)

QUÆSTIO II

De Potentiis Animæ in Speciali.

(*Sum. Theol.* 1. p. Q. 78.)

Deinde considerandum est de potentiis animæ in speciali. Hæc autem consideratio erit tripartita. *Primo* namque considerandum est de his quæ sunt præambula ad intellectum. *Secundo* de potentiis intellectivis. *Tertio* de potentiis appetitivis.

Queruntur quatuor:

- 1.—DE GENERIBUS POTENTIARUM ANIMÆ.
- 2.—“ SPECIEBUS VEGETATIVÆ PARTIS.
- 3.—“ SENSIBUS EXTERIORIBUS.
- 4.—“ “ INTERIORIBUS.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum quinque genera potentiarum animæ sint distinguenda.

212. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod non sint quinque genera potentiarum animæ distinguenda, scilicet: “*vegetativum, sensitivum, appetitivum, secundum locum motivum, et intellectivum.*” Nam

Primo.—Potentiæ animæ dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animæ communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis et rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animæ, et non quinque.

Secundo.—Potentiæ animæ sunt principia operum vitæ. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere; dicit enim Philosophus (in 2. de Anima, text. 13.): “*Multipliciter ipso*

vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere ut intellectus et sensus, motus et status secundum locum; adhuc autem motus secundum alimentum et decrementum et augmentum." Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animæ, appetitivo excluso.

Tertio.—Ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animæ genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiæ animæ: visus enim appetit visibile conveniens; unde dicitur (Eccli. xl., 22.): "*Gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc viridescationes;*" et eadem ratione quælibet alia potentia desiderat objectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animæ.

Quarto.—Principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus (ut dicitur in 3. de Anima, text. 48. et seq.). Non ergo motivum debet poni speciale genus animæ præter prædicta.

213. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (in 3. de Anima, text. 27.): "*Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum.*"

CONCLUSIO.—*Quinque distincta sunt potentiarum animæ genera: vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum; tres animæ: vegetativa, sensitiva, et intellectiva; et quatuor modi vivendi: vegetativum, sensitivum, motivum secundum locum, et intellectivum.*

214. *Respondeo*—dicendum, quod quinque sunt genera potentiarum animæ, quæ numerata sunt; tres vero dicuntur animæ; quatuor vero dicuntur modi vivendi.

Et hujus diversitatis ratio est, quia diversæ animæ distinguuntur secundum quod diversimode operatio animæ

supercreditur operationem naturæ corporalis.—Tota enim natura corporalis subjacet animæ, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quædam operatio animæ quæ in tantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale; et talis est operatio animæ rationalis. Est autem alia operatio animæ infra istam, quæ quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem; et talis est operatio animæ sensibilis: quia etsi calidum, et frigidum, et humidum, et siccum, et aliæ hujusmodi qualitates corporeæ, requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animæ sensibilis procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animæ est quæ fit per organum corporeum, et virtute corporeæ qualitatis. Supercreditur tamen operationem naturæ corporeæ; quia motiones corporum sunt ab exteriori principio: hujusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco. Hoc enim commune est omnibus operationibus animæ. Omne enim animatum aliquo modo movet seipsum; et talis est operatio animæ vegetabilis. Digestio enim, et ea quæ consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris (ut dicitur in 2. de Anima, text. 50).

Genera vero potentiarum animæ distinguuntur secundum objecta.—Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius objectum, ut supra dictum est (qu. præc., art. 3. ad 4.). Objectum autem operationis animæ in triplici ordine potest considerari. Alicujus enim potentiæ animæ objectum est solum corpus animæ unitum; et hoc genus potentiarum animæ dicitur vegetativum; non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solum corpus animæ unitum. Est autem aliud

genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animæ habent operationem non solum respectu rei conjunctæ, sed etiam respectu rei extrinsecæ. Cum autem oporteat operans aliquo modo conjungi suo objecto, circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quæ est objectum operationis animæ, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo secundum quod nata est animæ conjungi, et in anima esse per suam similitudinem; et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum, scilicet *sensitivum* respectu objecti minus communis, quod est corpus sensibile; et *intellectivum* respectu objecti communissimi, quod est ens universale. Alio vero modo secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem: et secundum hanc etiam comparisonem sunt duo genera potentiarum animæ; unum quidem, scilicet *appetitivum*, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem *motivum secundum locum*, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus. Ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum omne animal movetur.

Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium.—Quædam enim viventia sunt in quibus est tantum *vegetativum*, sicut in plantis. Quædam vero in quibus cum vegetativo est etiam *sensitivum*, non tamen *motivum secundum locum*, sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. Quædam vero sunt quæ supra hoc habent *motivum secundum locum*, ut perfecta animalia, quæ multis indigent ad suam vitam; et ideo indigent motu, ut vitæ necessaria procul posita quærere possint. Quædam vero viventia sunt in quibus cum his est *intellectivum*, scilicet in hominibus. *Appetitivum* autem non constituit aliquem

gradum viventium : quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur (in 2. de Anima, text. 27.).

Et per hoc solvuntur duo prima objecta.

215. *Ad tertium* dicendum, quod appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex natura sua. Unde naturali appetitu quælibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam : et ad hujusmodi appetitum requiritur specialis animæ potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur, prout est in sua natura. Non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum. Animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret ; non oporteret *appetitivum* ponere speciale genus inter potentias animæ, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis ; non tamen sensus et appetitus, in quantum hujusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus ; non tamen habent vim motivam. Hæc autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu, ut imperante motum ; sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animæ moventis. Cujus signum est quod quando membra remouentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

(Cf. S. Thomam (QQ. DD. de Veritate, Q. 10. a. 2. ad 2.—De Anima a. 13.—in I. de Anima lect. 14. 2. 3.—in II. de Anima, lect. 5. 6.)

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum convenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum et generativum.

216. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod inconvenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet *nutritivum, augmentativum et generativum.* Nam

Primo.—Hujusmodi vires dicuntur naturales. Sed potentiæ animæ sunt supra vires naturales. Ergo hujusmodi vires non debent poni potentiæ animæ.

Secundo.—Ad id, quod est commune viventibus et non viventibus, non debet aliqua potentia animæ deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus, quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animæ.

Tertio.—Anima est pars potentior natura corporea. Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem, et debitam quantitatem. Ergo multo magis anima; non est ergo alia potentia animæ augmentativa a generativa.

Quarto.—Unaquæque res conservatur in esse per id quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eandem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur (in 2. de Anima, text. 48.). Est enim "*potentia potens salvare suscipiens ipsam.*" Non debet ergo distingui nutritiva potentia a generativa.

217. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (in 2. de Anima, text. 34., 46. et 47.). quod "*opera hujus animæ sunt generare, et alimento uti, et iterum augmentum facere.*

CONCLUSIO.—*Ad salvandum corpus viventis in esse et in quantitate sibi debita, quemadmodum triplex operatio principalis, ita et triplex potentia est necessaria, nutritiva scilicet augmentativa, et generativa.*

218. *Respondeo*.—dicendum, quod tres sunt potentia vegetativæ partes. *Vegetativum* enim ut dictum est art. præc., habet pro objecto ipsum corpus vivens per animam ; ad quod quidem corpus triplex animæ operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat ; et ad hoc ordinatur *potentia generativa*. Alia vero per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem ; et ad hoc ordinatur *vis augmentativa*. Alia vero per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita ; et ad hoc ordinatur *vis nutritiva*.

Est tamen quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt ; quia ipsum corpus unitum animæ augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam, in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio ; quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodam modo appropinquat ad dignitatem animæ sensitivæ, quæ habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo, et universaliori. "*Supremum enim inferioris naturæ attingit id quod est infimum superioris,*" ut patet per Dionysium (in 7. cap. de divin. Nom., inter med. et fin., lect. 4.). Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur (in 2. de Anima, text. 49.): "*Est enim rei jam perfectæ facere alteram, qualis ipsa est.*" Generativæ autem deserviunt et augmentativa et nutritiva ; augmentativæ vero, nutritiva.

219. *Ad primum* ergo dicendum, quod hujusmodi vires dicuntur naturales ; tum quia habent effectum similem naturæ, quæ etiam dat esse, et quantitatem, et conservationem ; licet hæ vires habeant hoc altiori modo : tum quia hæ vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quæ sunt naturalium actionum principia.

Ad secundum dicendum, quod generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco; sed generatio viventium est quodam altiori modo per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis per quam semen huiusmodi præparetur; et hæc est vis generativa.

Ad tertium dicendum, quod quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur parvæ quantitatis; et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animæ, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco; et ideo simul recipit speciem et quantitatem, secundum materiæ conditionem.

Ad quartum dicendum, quod sicut jam dictum est art. præc., operatio vegetativi principii completur, mediante calore, cuius est humidum consumere; et ideo ad restorationem humidi deperditi necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis; quod etiam est necessarium ad actus virtutis augmentativæ et generativæ.

Cf. S. Thomam (II. *con. Gent.* c. 58.—*De Anima*, a. 13.—in II. *de Anima*, lect. 9.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores.

220. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores. Nam

Primo.—Sensus est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiae distinguantur per objecta, videtur quod sensus multiplicentur secundum numerum qui est in generibus accidentium.

Secundo.—Magnitudo, et figura, et alia, quæ dicuntur sensibilia communia, non sunt sensibilia per accidens, sed contra ea dividuntur (in 2. de Anima, text. 63. et 64.). Diversitas autem per se objectorum diversificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo et figura a colore, quam sonus; videtur quod multo magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figuræ, quam coloris et soni.

Tertio.—Unus sensus est unius contrarietatis, sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et huiusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures; ergo plures sensus sunt quam quinque.

Quarto.—Species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus præter tactum.

221. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (in 2. de Anima, text. 128.), quod “non est alter sensus præter quinque.”

CONCLUSIO.—*Ratio numeri et distinctionis sensuum exteriorum non ex parte vel organorum vel mediæ, neque ex diversa sensibilibus qualitatibus natura accipienda est; sed ex diversitate exterioris immutativi, quod proprie ac per se ad sensum pertinet. Ad operationem autem sensus immutatio naturalis (qua sc: forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale) sola non sufficit, sed spiritualis requiritur (per quam sc: intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus).—Prout igitur spiritualis immutatio vel sola in sensibus invenitur, vel simul cum naturali, sive ex parte objecti tantum, sive etiam ex parte organi; quinque distinguuntur sensus exteriores, visus, sc: auditus, olfactus, gustus, tactus.*

222. *Respondeo*—dicendum, quod rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aer, vel aliquid hujusmodi; quidam autem ex parte medii, quod est vel conjunctum, vel extrinsecum; et hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid hujusmodi; quidam autem ex diversa natura sensibilibus qualitatum, secundum quod est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem. Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias; unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa, sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum. Naturas autem sensibilibus qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus.—Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur.

Est autem duplex immutatio: una naturalis, et alia spiritualis.* Naturalis quidem secundum quod forma im-

* Quid *naturalis* immutatio sit et quomodo a *spirituali* immutatione differat, præclare exponit S. Thomas (in II. *De Anima*, lect. 24.) sic inquit: "Hoc oportet accipere, universaliter et communiter omni sensui inesse, quod sensus est susceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit signum annuli sine ferro et auro.—Sed hoc videtur esse commune omni patienti. Omne enim patiens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens. Agens autem agit per suam formam, et non per suam materiam: omne igitur patiens recipit formam sine materia. Et hoc etiam ad sensum apparet; non enim aer recipit ab igne agente materiam ejus, sed formam: non igitur videtur hoc proprium esse sensus, quod sit receptivus specierum sine materia.

Dicendum igitur, quod licet hoc commune sit omni patienti, quod recipiat formam ab agente, differentia tamen est in modo recipiendi. Nam forma, quæ in patiente recipitur ab agente, quandoque quidem habet eundem modum essendi in

mutantis recipitur in immutato secundum esse naturale ;

paciente, quem habet in agente : et hoc quidem contingit, quando paciens habet eandem dispositionem ad formam, quam habet agens ; ‘quodcumque enim recipitur in altero, secundum modum recipientis recipitur.’ Unde si eodem modo disponatur paciens sicut agens, eodem modo recipitur forma in paciente sicut erat in agente : et tunc non recipitur forma sine materia. Licet enim illa et eadem materia numero quæ est agentis, non fiat patientis, fit tamen quodammodo eadem, inquantum similem dispositionem materialem ad formam acquirit ei quæ erat in agente. Et hoc modo aer patitur ab igne, et quicquid patitur passione naturali.

Quandoque vero forma recipitur in paciente secundum alium modum essendi quam sit in agente ; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quæ est in agente. Ed ideo forma recipitur in paciente sine materia, inquantum paciens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale. Et ponitur conveniens exemplum de sigillo et cera. Non enim eadem dispositio est ceræ ad imaginem, quæ erat in ferro et auro. Et ideo subiungit, quod ‘cera accipit signum’ idest imaginem sive figuram auream aut æneam, sed non in quantum est aurum aut æs. Assimilatur enim cera aureo sigillo quantum ad imaginem, sed non quantum ad dispositionem auri. Et similiter sensus patitur a sensibili habente colorem aut humorem, id est saporem aut sonum, ‘sed non inquantum unumquodque illorum dicitur,’ id est non patitur a lapide colorato in quantum lapis, neque a melle dulci in quantum mel : quia in sensu non fit similis dispositio ad formam quæ est in subjectis illis, sed patitur ab eis in quantum huiusmodi, vel in quantum coloratum, vel saporosum, vel secundum rationem, id est secundum formam. Assimilatur enim sensus sensibili secundum formam, sed non secundum dispositionem materiæ.”—Ita S. Doctor (l. c.).

Ex diversa autem spirituali immutatione facta in sensibus, eorum differentiam et unius præ alio præstantiam deducit.—“Sensus visus est spiritualior, ex modo immutationis. Nam in quolibet alio sensu non est immutatio spiritualis, sine naturali. Dico autem immutationem *naturalem* prout qualitas recipitur in paciente secundum esse naturæ, sicut cum aliquid infrigidatur vel calefit aut movetur secundum locum. Immutatio vero *spiritualis* est, secundum quod species recipitur in organo sensus, aut in medio per modum intentionis, et non per modum naturalis formæ. Non enim sic recipitur species sensibilis in sensu secundum illud esse quod habet in re sensibili. Patet autem quod in tactu, et gustu, qui est tactus quidam, fit alteratio naturalis ; calefit enim et infrigidatur aliquid per contactum calidi et frigidi, et non fit immutatio spiritualis tantum. Similiter autem immutatio odoris fit cum quadam fumali evaporatione : immutatio autem soni, cum motu locali. Sed in immutatione visus est sola immutatio spiritualis ; unde patet, quod visus inter omnes sensus est spiritualior, et post hunc auditus. Et propter hoc hi duo sensus sunt maxime spirituales, et soli disciplinabiles : et his quæ ad eos pertinent, utimur in intellectualibus, et præcipue quæ pertinent ad visum.” S. Thomas (in II. *De Anima*, lect. 14.)

sicut calor in calefacto; spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus; alioquin si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur.—Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu; in quibusdam autem cum immutatione spirituali etiam naturalis vel ex parte objecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem objecti invenitur transmutatio naturalis secundum locum quidem in sono, qui est objectum auditus; nam sonus ex percussione causatur, et aeris commotione: secundum alterationem vero in odore, qui est objectum olfactus; oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. Ex parte autem organi est immutatio naturalis in tactu et gustu; nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, qui est absque immutatione naturali organi et objecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior: et post hunc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte objecti. Motus autem localis est perfectior, et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur (in 8. *Physic.*, text. 55.). Tactus autem et gustus sunt maxime naturales, de quorum distinctione post dicetur (in solut. 3. et 4. argum.). Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium conjunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.*

*S. Doctor breviter probat dari quinque sensus exteriores (in III. *De Anima*, lect. 1., in fine.) sic inquit: "Manifestum est enim quod cum potentia di-

223. *Ad primum* ergo dicendum, quod non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se, sed solae qualitates tertiae speciei, secundum quas contingit alteratio; et ideo solæ hujusmodi qualitates sunt objecta sensuum; quia (ut dicitur in 7. Physic., text. 12.), “*secundum eadem alteratur sensus, secundum quæ alterantur corpora inanimata.*”

Ad secundum dicendum, quod magnitudo, et figura, et hujusmodi, quæ dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens, et sensibilia propria quæ sunt objecta sensuum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum, cum sint qualitates alterantes; sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero patet quod sunt species quantitatis; figura autem est qualitas circa quantitatem, cum consistat ratio figuræ in terminatione magnitudinis; motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subjectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subjecti vel localis distantiae quantum ad motum augmenti, et motum localem, vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis; et sic sentire motum et quietem est quodam modo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subjectum qualitatis alterativæ, ut superficies est subjectum coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum

catur ad objectum, oportet quod secundum differentiam objectorum, diversificentur potentiæ sensitivæ. Objectum autem sensibile est, prout est immutativum sensus: unde secundum diversa genera immutationum sensus a sensibili, oportet esse diversos sensus.

“Immutatur autem sensus a sensibili uno modo *per contactum*, et sic est sensus *tactus*, qui est discretivus eorum ex quibus constat animal, et sensus *gustus*, qui est perceptivus qualitatum quæ designant convenientiam nutrimenti, quo conservatur corpus animalis. Alio modo immutatur sensus *per medium*. Et hæc quidem immutatio, aut est *cum alteratione sensibilis*, et sic odor immutat sensum (*olfactus*) cum aliqua resolutione odorabilis. Aut *cum aliquo motu locali*, et sic immutat (*auditum*) sonus. Aut *absque immutatione sensibili*, sed per solam immutationem spiritualem medii et organi, et sic immutat (*visum*) color.”

primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia hujusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie et a parva; quia etiam ipsa albedo dicitur magna, vel parva; et ideo dividitur secundum proprium subjectum.*

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus videtur dicere (in 2 de Anima, text. 106. et deinceps.), sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundum speciem (et propter hoc est diversarum contrarietatum), qui tamen non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpus se concomitantur; et ideo eorum distinctio non apparet. Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum in lingua, non autem per totum corpus; et ideo de facili a tactu distinguitur. Posset tamen dici quod omnes illæ contrarietates singulæ conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est objectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum, sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

Ad quartum dicendum, quod sensus gustus, secundum dictum Philosophi (2. de Anima, text. 28. et 94.), est quædam species tactus quæ est in lingua tantum. Non autem distinguitur a tactu in genere, sed a tactu quantum ad alias species quæ per totum corpus diffunduntur. Si vero tactus sit unus sensus tantum, propter unam rationem communem objecti; dicendum erit, quod secundum rationem diversam immutationis distinguitur gustus a tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundum qualitatem quæ ei proprie objicitur; gustus autem organum non immutatur

* Cf. S. Thomam (in II. de Anima, lect. 13.)

de necessitate, naturali immutatione, secundum qualitatem quæ ei proprie objicitur (ut scilicet lingua fiat dulcis, vel amara), sed secundum præambulam qualitatem in qua fundatur sapor, scilicet secundum humorem, qui est objectum tactus.

Cf. S. Thomam (QQ. DD. de Anima, a. 13.—in III. De Anima lect. 1.—II. Dist. 2. Q. 2. a. 2. ad 5.)

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum interiores sensus convenienter distinguantur.

224. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod interiores sensus inconvenienter distinguantur. Nam

Primo.—Commune non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas, præter sensus exteriores proprios.

Secundo.—Ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad judicandum de sensibilibus sufficiunt sensus proprii et exteriores; unusquisque enim sensus judicat de proprio objecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus; quia cum actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam et objectum, videtur quod multo magis visus possit suam visionem, tanquam sibi propinquiorem, percipere quam colorem; et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quæ dicatur sensus communis,

Tertio.—Secundum Philosophum (lib. de Memor. et Reminisc. cap. 1.), “*phantasticum et memorativum sunt passionēs primi sensitivi.*” Sed passio non dividitur contra subjectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliæ potentiæ, præter sensum communem.

Quarto.—Intellectus minus dependet a sensu quam

quæcumque potentia sensitivæ partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu; unde dicitur (in 1 Poster., text. 33), quod "*quibus deest unus sensus, deficit una scientia.*" Ergo multo minus debet poni una potentia sensitivæ partis ad percipiendas intentiones quas non percipit sensus, quem vocant *æstimativam*.

Quinto.—Actus cogitativæ, qui est conferre et componere, et dividere; et actus reminiscitivæ, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minus distant ab actu æstimativæ et memorativæ quam actus æstimativæ ab actu phantasie. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliæ vires præter æstimativam et memorativam; vel æstimativa et memorativa non debent poni aliæ vires, præter phantasiam.

Sexto. — Augustinus (13. super Gen. ad litt., cap. 7. 24., etc.), ponit tria genera visionum: scilicet corporalem, quæ fit per sensum; et spiritualem, quæ fit per imaginationem, sive phantasiam; et intellectualem, quæ fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quæ sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum.

225. *Sed contra* est, quod Avicenna (in suo libro de Anima), ponit quinque potentias sensitivas interiores, sc: "*sensum communem, phantasiam, imaginativam, æstimativam et memorativam.*"

CONCLUSIO.—*Recipit, et conservat animal species sensibiles et intentiones quasdam, quas non percipit sensus exterior: recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad principia diversa.*—*Necesse est igitur ponere tantum quatuor vires interiores sensitivæ partis dictis officiis distinctas: sensum communem, sc: imaginationem, æstimativam, et memorativam.*

226. *Respondeo*—dicendum, quod cum natura non de-

ficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animæ sensitivæ, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quæcumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias; cum potentia animæ nihil aliud sit, quam proximum principium operationis animæ.

Est autem considerandum, quod ad vitam animalis perfecti requiritur, quod non solum apprehendat rem ad præsentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentia; alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens: cujus contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quæ moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum præsentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia; nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quæ recipiat species sensibilium, et quæ conservet.

Rursus considerandum est, quod si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur, aut horret. Sed necessarium est animali ut quærat aliqua, vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris, vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo

animali quod percipiat hujusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior; et hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud principium; cum perceptio formarum sensibilibum sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum prædictarum. Sic ergo ad receptionem formarum sensibilibum ordinatur *sensus proprius et communis*, de quorum distinctione post dicetur (in solut. 1. et 2. arg.). Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia*, sive *imaginatio*, quæ idem sunt; est enim phantasia, sive imaginatio, quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis æstimativa*; ad conservandum autem eas *vis memorativa*, quæ est thesaurus quidam hujusmodi intentionum; ejus signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua hujusmodi intentione; puta, quod est nocivum, vel conveniens. Et ipsa ratio præteriti, quam attendit memoria, inter hujusmodi intentiones computatur.

Considerandum est autem, quod quantum ad formas sensibiles non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus: sed quantum ad intentiones prædictas differentia est. Nam alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem. Et ideo, quæ in aliis animalibus dicitur *æstimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa*, quæ per collationem quamdam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis; est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* est collativa intentionum universalium. Ex parte autem memorativæ non solum habet *memoriam*, sicut cætera animalia, in subita recordatione præteritorum;

sed etiam *reminiscentiam*, quasi syllogistice inquirendo præteritorum memoriam secundum individuales intentiones.*—Avicenna vero ponit quintam potentiam mediam

* Doctrinam (in hac quæs. et in art. 3. præcedentis quæstionis) traditam breviter, quantum materies patitur, et dilucide perstringit S. Doctor (in QQ. DD. *De Anima*, a 13.) sic inquires.

“Potentia, secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum definiatur potentia; et secundum diversitatem actuum diversificentur potentia. Actus autem ex objectis speciem habent: nam, si sint actus potentiarum passivarum, objecta sunt *activa*; si autem sunt activarum potentiarum, objecta sunt ut *finis*. Secundum autem utrumque horum considerantur species operationis; nam calefacere et infrigidare distinguuntur quidem secundum quod hujus principium est frigus, illius autem calor; et iterum in similes fines terminantur. Nam agens ad hoc agit ut similitudinem suam in aliud inducat. Relinquitur igitur quod secundum distinctionem objectorum attenditur distinctio potentiarum animæ. Oportet tamen attendere distinctionem objectorum secundum quod objecta sunt differentia actionum animæ, et non secundum aliud; quia in nullo genere species diversificantur nisi differentiis quæ per se dividunt genus. Non enim albo et nigro distinguuntur species animalis; sed rationali et irrationali.

Oportet autem in actionibus animæ tres gradus considerare.—Actio enim animæ transcendit actionem naturæ in rebus inanimatis operantis; sed hoc contingit quantum ad duo; sc: quantum ad modum agendi, et quantum ad id quod agitur. Oportet autem quod quantum ad modum agendi, omnis actio animæ transcendat operationem vel actionem naturæ inanimati; quia cum actio animæ sit actio vitæ, vivum autem est quod seipsum moveat ad operandum, oportet quod omnis operatio animæ sit secundum aliquod intrinsecum agens. Sed quantum ad id quod agitur, non omnis actio transcendit actionem naturæ inanimati; oportet enim, quod fit esse naturale, et quæ ad ipsum requiruntur, sic in corporibus inanimatis, sicut in corporibus animatis; sed in corporibus inanimatis fit ab agente extrinseco, in corporibus vero animatis ab agente intrinseco; et hujusmodi sunt actiones, ad quas ordinantur *potentie animæ vegetabilis*. Nam ad hoc quod individuum producat in esse, ordinatur potentia *generativa*; ad hoc autem quod quantitatem debitam consequatur, ordinatur vis *augmentativa*; ad hoc autem quod conservetur in esse, ordinatur vis *nutritiva*. Hæc autem consequuntur corpora inanimata ab agente naturali extrinseco tantum; et propter hoc prædictæ vires animæ dicuntur naturales.

Sunt autem aliæ altiores actiones animæ, quæ transcendunt actiones formarum naturalium, etiam quantum ad id quod agitur; inquantum sc: in anima sunt nata esse omnia secundum esse (intentionale) immateriale. Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens et intelligens.—Oportet autem esse diversum gradum hujusmodi esse immaterialis. Unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine propriis materiis, sed tamen secundum singularitatem, et conditiones individuales, quæ consequuntur materiam; et iste est gradus *sensus*, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali.—Altior autem et perfectissimus immaterialitatis gradus est *intellectus*, qui recipit species omnino a materia et conditionibus ma-

inter æstimativam et imaginativam, quæ componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata

teriæ abstractas, et absque organo corporali.—Sicut autem per formam naturalem res habet inclinationem ad aliquid, et habet motum aut actionem ad consequendum id ad quod inclinatur; ita ad formam etiam sensibilem vel intelligibilem sequitur inclinatio ad rem, sive per sensum, sive per intellectum, apprehensam; quæ pertinet ad potentiam *appetitivam*: et iterum oportet consequenter esse motum aliquem per quem perveniatur ad rem desideratam; et hoc pertinet ad potentiam *motivam*.

Ad perfectam autem sensus cognitionem, quæ sufficiat animali, quinque requiruntur. Primo, quod sensus recipiat speciem a sensibilibus; et hoc pertinet ad *sensum proprium* [exteriorem sc:]—Secundo, quod de sensibilibus perceptis dijudicet, et ea ab invicem discernat: quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniant, quæ dicitur *sensus communis*.—Tertium est quod species sensibilibus receptæ conserventur. Indiget autem animal apprehensione sensibilibus, non solum ad eorum præsentiam, sed etiam postquam abierint: et hoc necessarium est reduci ad aliquam potentiam. Nam et in rebus corporalibus aliud principium est recipiendi, et aliud conservandi; nam quæ sunt bene receptibilia, sunt interdum male conservativa. Hujusmodi autem potentia dicitur *imaginatio*, sive *phantasia*.—Quarto autem requiruntur intentiones aliquæ quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia hujusmodi. Et ad hæc quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo; alia vero animalia, quodam naturali instinctu, sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum; unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur *æstimativa naturalis*; in homine autem *vis cogitativa*, quæ est collativa intentionum particularium; unde et *ratio particularis* dicitur, et *intellectus passivus*.—Quinto autem requiritur quod ea, quæ prius fuerunt apprehensa per sensus, et interius conservata, iterum ad actualem considerationem revocentur. Et hoc quidem pertinet ad rememorative virtutem: quæ in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio; unde in hominibus non solum est *memoria*, sed *reminiscentia*. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari; quia actus aliarum potentialiarum sensitivarum est secundum motum a rebus ad animam, actus autem memorativæ potentiæ est e contrario secundum motum ab anima ad res; diversi autem motus diversa principia motiva requirunt; principia autem motiva *potentiæ* dicuntur.

Quia vero *sensus proprius*, qui est primus in ordine sensitivarum potentialiarum, immediate a sensibilibus immutatur; necesse fuit quod secundum diversitatem immutationum sensibilibus in diversas potentias distingueretur. Cum enim sensus sit susceptivus specierum sensibilibus sine materia; necesse est gradum et ordinem immutationum, quibus immutantur sensus a sensibilibus, accipere per comparisonem ad immateriales immutationes.—Sunt igitur quædam sensibilia, quorum species licet immaterialiter in sensu recipiantur, tamen etiam materiale immutationem faciunt in animalibus sentientibus. Hujusmodi autem sunt qualitates quæ sunt principia transmutationum etiam in rebus materialibus; sicut calidum, frigidum, humidum et siccum et alia hujusmodi. Quia igitur hujusmodi sensibilia immutant nos etiam materialiter agendo, materialis autem immutatio fit per contactum; necesse est quod hujusmodi sensibilia contingendo sentiantur; propter quod potentia sensitiva comprehendens ea vocatur *tactus*.

auri et forma imaginata montis, componimus unam formam montis aurei, quam nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivæ partis, sc: "*sensum communem, imaginationem, æstimativam, et memorativam.*"

Sunt autem quædam sensibilia quæ quidem non materialiter immutant, sed tamen eorum immutatio habet materialem immutationem annexam; quod contingit dupliciter. Uno modo sic quod materialis immutatio annexa sit tam ex parte sensibilis quam ex parte sentientis; et hoc pertinet ad *gustum*: licet enim sapor non immutat organum sensus faciendo ipsum saporosum, tamen hæc immutatio non est sine aliquali transmutatione tam saporosi quam etiam organi gustus, et præcipue secundum humectationem. Alio modo sic quod transmutatio materialis annexa sit solum ex parte sensibilis. Hujusmodi autem transmutatio vel est secundum resolutionem et alterationem quamdam sensibilis, sicut accidit in sensu *odoratus*; vel solum secundum loci mutationem, sicut accidit in *auditu*; unde *auditus* et *odoratus*, quia sunt sine mutatione materiali sentientis, licet adsit materialis mutatio ex parte sensibilis, non tangendo, sed per medium extrinsecum sentiunt: *gustus* autem solum in tangendo sentit, quia requiritur immutatio materialis ex parte sentientis.—Sunt autem alia sensibilia quæ immutant sensum absque materiali immutatione annexa, sicut lux et color, quorum est *visus*; unde visus est altior inter omnes sensus, et universalior; quia sensibilia ab eo percepta sunt communia corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus.

Similiter autem *vis appetitiva*, quæ consequitur apprehensionem sensus, necesse est quod in duo dividatur: quia aliquid est appetibile vel ea ratione quod est delectabile sensui et conveniens; et ad hoc est *vis concupiscibilis*; vel ea ratione quod per hoc habetur potestas fruendi delectabilibus secundum sensum; quod quandoque contingit cum aliquo tristabili secundum sensum; sicut cum animal pugnando adipiscitur quamdam potestatem fruendi proprio delectabili repellendo impediens; et ad hoc ordinatur *vis irascibilis*.—*Vis autem motiva*, cum ad motum ordinetur, non diversificatur nisi secundum diversitatem motuum; qui vel competunt diversis animalibus, quorum quædam sunt reptibilia, quædam volatilia, quædam gressibilia, quædam alio modo mobilia; vel etiam secundum diversas partes ejusdem animalis; nam singulæ partes habent quosdam proprios motus.

Gradus autem intellectualium potentiarum similiter distinguuntur in *cognoscitivus* et *appetitivus*. *Motiva* autem communis est et sensui et intellectui; nam idem corpus eodem motu movetur ab utroque. Cognitio autem intellectus requirit duas potentias; sc: *intellectum agentem* et *possibilem* (de quibus infra).

Sic igitur manifestum est quod sunt *tres gradus* potentiarum animæ; sc: secundum animam vegetabilem, sensitivam et rationalem. Sunt autem *quinque genera* potentiarum; sc: nutritivum, sensitivum, intellectivum, appetitivum, et motivum secundum locum; et horum quodlibet continet sub se potentias plures."

226. *Ad primum* ergo dicendum, quod sensus interior non dicitur communis per prædicationem, sicut genus ; sed sicut communis radix, et principium exteriorum sensuum.

Ad secundum dicendum, quod sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu ; sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus, neque gustus ; quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum ; a quo etiam percipiuntur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur ; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

Ad tertium dicendum, quod sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra dictum est (quæst. 77. art. 7.) ; ita etiam anima subicitur alii potentiæ, mediante alia ; et secundum hunc modum *phantasticum* et *memorativum* dicuntur passiones primi sensitivi.

Ad quartum dicendum, quod licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quæ sensus percipere non potest ; et similiter æstimativa, licet inferiori modo.

Ad quintum dicendum, quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quamdam fluentiam. Et ideo non sunt aliæ vires, sed eædem perfectiores quam sint in aliis animalibus.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus *spiritualem visionem* dicit esse quæ fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

QUÆSTIO III

De Potentiis Intellectivis.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 79.)

Agendum est *tertio loco* de potentiis intellectivis. Et circa hoc quæ-
runtur tredecim.

- 1.—UTRUM INTELLECTUS SIT POTENTIA ANIMÆ VEL EJUS ESSENTIA.
- 2.—SI EST POTENTIA, UTRUM SIT POTENTIA PASSIVA.
- 3.—“ “ “ PASSIVA, UTRUM SIT PONERE ALIQUEM INTEL-
LECTUM AGENTEM.
- 4.—UTRUM INTELLECTUS AGENS SIT ALIQUID ANIMÆ.
- 5.—“ “ “ “ UNUS OMNIUM.
- 6.—“ MEMORIA SIT IN INTELLECTU.
- 7.—“ “ ALIA POTENTIA AB INTELLECTU.
- 8.—“ RATIO SIT ALIA POTENTIA AB INTELLECTU.
- 9.—“ “ SUPERIOR ET INFERIOR SINT DIVERSÆ POTENTIÆ.
- 10.—“ INTELLIGENTIA SIT ALIA POTENTIA, PRÆTER INTEL-
LECTUM.
- 11.—“ INTELLECTUS SPECULATIVUS ET PRACTICUS SINT DIVER-
SÆ POTENTIÆ.
- 12.—“ SYNDERESIS SIT ALIQUA POTENTIA INTELLECTIVÆ PARTIS.
- 13.—“ CONSCIENTIA “ “ “ “ “

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus sit aliqua potentia animæ.

228. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod intel-
lectus non sit aliqua potentia animæ, sed sit ipsa ejus es-
sentia. Nam

Primo. — Intellectus idem videtur esse quod mens.

Sed mens non est potentia animæ, sed essentia ; dicit enim (Augustinus, 9. de Trinit., cap. 4.), circa med. : “*Mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant.*” Ergo intellectus est ipsa essentia animæ.

Secundo.—Diversa genera potentiarum animæ non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animæ. *Appetitivum* autem et *intellectivum* sunt diversa genera potentiarum animæ, ut dicitur (in 2. de Anima, text. 27.) : conveniunt autem in mente ; quia Augustinus (10. de Trinitate, cap. 11.), ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animæ, et non aliqua ejus potentia.

Tertio.—Secundum Gregorium (in homil. Ascensionis, 29. in Evang. non remote a princ.), “*homo intelligit cum Angelis.*” Sed Angeli dicuntur mentes et intellectus. Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animæ, sed ipsa anima.

Quarto.—Ex hoc convenit alicui substantiæ quod sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

228. *Sed contra* est, quod Philosophus ponit *intellectivum* potentiam animæ, ut patet (in 2. de Anima, text. 27.).

CONCLUSIO.—*In Deo (in quo solo idem est intelligere quod suum esse) intellectus est ejus essentia ; in omnibus autem aliis creaturis intellectualibus intellectus est quædam potentia intelligentis.*

229. *Respondeo*—dicendum, quod necesse est dicere secundum præmissa (quæst. 54., a. 3.—et 59., a. 2.—et 77., a. 1.), quod intellectus sit aliqua potentia animæ, et non ipsa animæ essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando

ipsa operatio est ejus esse : sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est ejus essentia ; in omnibus autem aliis creaturis intellectualibus intellectus est quædam potentia intelligentis.

230. *Ad primum* ergo dicendum, quod sensus accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva. Denominatur enim anima sensitiva, nomine principalioris suæ potentiæ, quæ est sensus ; et similiter anima intellectiva quandoque nomine intellectus, quasi a principaliori sua virtute, sicut dicitur (in 1. de Anima, text. 65.), quod *intellectus est substantia quædam*. Et etiam hoc modo Augustinus dicit quod mens est species, vel essentia.

Ad secundum dicendum, quod *appetitivum* et *intellectivum* sunt diversa genera potentialium animæ, secundum diversas rationes objectorum. Sed *appetitivum* partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo, quantum ad modum operandi per organum corporale, vel sine hujusmodi organo ; nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus in ratione (lib. 3. de Anima, text. 42.).

Ad tertium dicendum, quod in Angelis non est alia vis quam intellectiva et voluntas, quæ ad intellectum consequitur ; et propter hoc Angelus dicitur mens, vel intellectus, quia tota virtus ipsius in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod ipsa immaterialitas substantiæ intelligentis creatæ non est ejus intellectus ; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animæ, sed ejus virtus et potentia.

(Cf. S. Thomam (QQ. DD. *De Veritate*, Q. 17. a. 1.).

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum intellectus sit potentia passiva.

231. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod intellectus non sit potentia passiva. Nam

Primo. — Patitur unumquodque secundum materiam sed agit ratione formæ. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiæ intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

Secundo.—Potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra dictum est (qu. 75., art. 6.). Sed intellectus, si est passivus, est corruptibilis, ut dicitur (in 3. de Anima, text. 20.). Ergo potentia intellectiva non est passiva.

Tertio.—Agens est nobilius patiente, ut dicit Augustinus (3. super Gen. ad litt., c. 16., in med.), et Aristoteles (in 3. de Anima, text. 19.). Potentiæ autem vegetativæ partis omnes sunt activæ, quæ tamen sunt infimæ inter potentias animæ. Ergo multo magis potentiæ intellectivæ, quæ sunt supremæ, omnes sunt activæ.

232. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit, (in 3. de Anima, text. 12.), quod *intelligere est pati quoddam*.

CONCLUSIO.—*Intellectus humanus, quum sit infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione Divini Intellectus, non se habet ad ens universale (ad intelligibile, nimirum), neque ut actus totius entis; neque ut potentia, quæ semper est perfecta per suum actum: sed est potentia, quæ procedit de potentia in actum. Est igitur intelligere nostrum quoddam pati; et per consequens intellectus noster est potentia passiva.*

233. *Respondeo*—dicendum, quod pati tripliciter dicitur. Uno modo, propriissime, scilicet, quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo ægrotat aut tristatur. Secundo modo, minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens; et secundum hoc dicitur pati non solum qui ægrotat, sed etiam qui sanatur; et non solum qui tristatur, sed etiam qui lætatur; vel quocumque modo aliquis alteretur, vel moveatur. Tertio, dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur; secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. Quod quidem hac ratione apparet.—Intellectus enim, sicut supra dictum est (quæst. 75., art. 2., et 78., art. 1.), habet operationem circa ens in universali.

Considerari ergo potest, utrum intellectus sit in actu, vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens præexistit sicut in prima causa; et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus, respectu totius entis universalis; quia sic oporteret quod esset ens infinitum: unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia, sicut potentia ad actum.—Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quædam potentia quæ semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materia corporum coelestium; quædam autem potentia est

quæ non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est (quæst. 58., art. 1.). Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est "*sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum,*" ut Philosophus dicit (in 3. de Anima, text. 14.). Quod manifeste apparet ex hoc quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis; et per consequens intellectus est potentia passiva.

233. *Ad primum* ergo dicendum, quod objectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt proprii materiæ primæ. Tertius autem modus passionis est cujuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur.

Ad secundum dicendum, quod intellectus passivus, secundum quosdam, dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animæ passionis, qui etiam (in 1. Ethic., cap. ult.), dicitur *rationalis per participationem*, quia obedit rationi. Secundum alios autem, intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quæ nominatur *ratio particularis*. Et utroque modo passivum accipi potest, secundum primos duos modos passionis, in quantum talis intellectus sic dictus, est actus aliqujus organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles (3. de Anima, text. 5.), ob hoc nominat *intellectum possibilem*, non est passivus nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis; et ideo est incorruptibilis.

Ad tertium dicendum, quod agens est nobilius patiente

si ad idem actio et passio referantur ; non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva, respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cujusdam entis particularis, scilicet corporis conjuncti. Unde nihil prohibet hujusmodi passivum esse nobilius tali activo.

Cf. S. Thomam (QQ. DD. *De Veritate*, Q. 16., a. 1. ad 13.—II. *con. Gent.* c. 59.—III. *Dist.* 14. a. 1., q. 2. et ad 2.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum sit ponere intellectum agentem.

234. *Ad tertium* sic proceditur—Videtur quod non sit ponere intellectum agentem. Nam

Primo. — Sicut se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia, non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo cum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quod non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantum.

Secundo.—Si dicatur quod in sensu etiam est aliquid agens, sicut lumen ; contra. Lumen requiritur ad visum, in quantum facit medium lucidum in actu ; nam color ipse secundum se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquid medium quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

Tertio.—Similitudo agentis recipitur in patiente, secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas ejus sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formæ immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu, quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

235. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (in 3. de Anima, text. 17.), quod “*sicut in omni natura, ita et in anima est aliquid quo est omnia fieri et aliquid quo est omnia facere.*” Est ergo ponere intellectum agentem.

CONCLUSIO—“*Nihil, quod est in potentia, reducitur in actum nisi per aliquod ens actu.*” *Necesse est igitur in anima nostra, præter intellectum possibilem, quo anima fieri potest omnia, ponere intellectum agentem, quo omnia facere potest et ea, quæ sunt intelligibilia in potentia, facere intelligibilia in actu.*

236. *Respondeo*—dicendum, quod secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed forte ad præbendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur (art. seq., et quæst. 84., art. 6.). Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quod est immateriale; et hujusmodi vocabat *species*, sive *ideas*; ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus; et intellectus nostros, ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent.*

*“Videbitur autem forsitan alicui hoc esse impossibile, quod una et eadem substantia, sc: animæ nostræ, sit in potentia ad omnia intelligibilia (quod pertinet ad intellectum possibilem) et faciat ea actu (quod est intellectus agentis), quum ‘nihil agat secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu.’ Unde non videbitur quod agens et possibilis intellectus possint in una substantia animæ convenire.

“Si quis autem recte inspiciat, nihil inconveniens aut difficile sequitur.—Nihil enim prohibet hoc, respectu illius, esse secundum aliquid in potentia, et secundum aliud in actu; sicut videmus in rebus naturalibus; aer enim est actu humidus et potentia siccus, terra autem e converso. Hæc autem comparatio invenitur esse inter animam intellectivam et phantasmata. Habet enim anima intellectiva aliquid in actu, ad quod phantasma est in potentia; et ad aliquid est in potentia, quod in phantasmatibus actu invenitur. Habet enim substantia animæ humanæ immaterialitatem; et, sicut ex dictis patet, ex hoc habet natu-

Sed quia Aristoteles (lib. 3. Metaphysicæ, text. 10., usque ad fin. lib.), non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (formæ autem in materia existentem intellectualem, quia omnis substantia immaterialis est hujusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat; 'omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.' Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilem a nobis, quæ sunt naturæ rerum sensibilium. Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium præsentant nobis phantasmata, quæ tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile, quum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales, quæ sunt proprietates individuales, et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt *intelligibilia actu*; et tamen, quia in hoc homine, cujus similitudinem repræsentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantiis, sunt *intelligibilia in potentia*. Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. E contrario autem erat in anima intellectiva.—Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu; et hæc potentia animæ vocatur *intellectus agens*. Est etiam in ea virtus, quæ est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium; et hæc potentia est *intellectus possibilis*.

"Differt tamen hoc, quod invenitur in anima, ab eo quod invenitur in agentibus naturalibus. Quia ibi unum est in potentia ad aliud, secundum eundem modum quo in altero invenitur actu; nam materia aeris est in potentia ad formam aquæ eo modo quo est in aqua; et ideo corpora naturalia quæ communicabant in materia, eodem modo agunt et patiuntur ad invicem. Anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum, quæ sunt in phantasmatibus, per modum illum quo sunt ibi, sed secundum quod illæ similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet: sint abstractæ a conditionibus individuantiis materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu. Et ideo actio intellectus agentis in phantasmata præcedit receptionem intellectus possibilis ac sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti; propter quod Aristoteles dicit (de Anima III. tex. com. 17.), quod se habet ad possibilem, sicut ars ad materiam. Hujus autem exemplum omnino simile esset, si oculus, simul cum hoc quod est diaphanum et susceptivus colorum, haberet tantum de luce, quod posset colores facere visibiles actu; sicut quædam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare objecta, propter quod de nocte vident magis, in die vero minus; sunt enim debilius oculorum, quia a parva luce moventur, ad multam autem confunduntur. Cui etiam simile est in intellectu nostro, quia ad ea quæ sunt manifestissima se habet, sicut oculus noctuæ ad solem; unde parvum lumen intelligibile, quod est nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere.

"Quod autem lumen intelligibile nostræ animæ connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet, si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem.—Inveniebatur enim anima nostra in potentia ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia; sicut enim non semper sentimus, ita

tes non sunt intelligibiles actu), sequebatur quod naturæ, seu formæ rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus quæ faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.

237. *Ad primum* ergo dicendum, quod sensibilia inveniuntur actu extra animam; et ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiæ sunt activæ; in parte autem sensitiva omnes passivæ; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

Ad secundum dicendum, quod circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles; et secundum hoc similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios vero, lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit (in 3. de

non semper intelligimus. Hæc autem intelligibilia, quæ anima humana intelligit, Plato posuit esse intelligibilia per seipsa, sc: *ideas*; unde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem intelligibilia. Si autem hoc esset verum, oporteret, quod quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, eo magis intelligerentur a nobis; quod patet esse falsum: nam magis sunt nobis intelligibilia quæ sunt sensui proximiora, quæ (tamen) in se sunt minus intelligibilia. Unde Aristoteles fuit motus ad ponendum (in 3. de Anima, tex. com. 17., 18.) quod ea quæ sunt nobis intelligibilia non sunt aliqua existentia intelligibilia per seipsa, sed fiunt ex sensibilibus; unde oportuit, quod poneret virtutem, quæ hoc faceret; et hæc est intellectus agens.—Ad hoc ergo ponitur intellectus agens ut faciant intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Unde nihil prohibet ipsi lumini nostræ animæ attribuire actionem intellectus agentis, et præcipue cum Aristoteles (3. de Anima, t. c. 18.), intellectum agentem compararet lumini.”

Hactenus S. Thomas (II *con. Gent.*, c. 77.), cui consonant quæ habet (in QQ. DD. de Anima, a. 4., et de Spir. Creat., a. 10. ad 4.)—Quid de hac re senserit Philosophus, cf. S. Thomam (II *con. Gent.*, c. 78.).

Anima, comm. 18.). Et secundum hoc similitudo, qua Aristoteles assimilât intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem.

Ad tertium dicendum, quod, supposito agente, bene contingit diversimode recipi ejus similitudinem in diversis, propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non præexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quæ non subsistunt præter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum intellectus agens sit aliquid animæ.

238. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ. Nam

Primo. — Intellectus agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima, secundum illud (Joan. i., 9.): “*Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*” Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ.

Secundo. — Philosophus (in 3. de Anima, text. 20.), attribuit intellectui agenti quod non *aliquando intelligit*, et *aliquando non intelligit*. Sed anima nostra non semper intelligit, sed aliquando intelligit, et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ nostræ.

Tertio. — Agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si

igitur intellectus passivus est aliquid animæ nostræ, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa; sequitur quod homo semper poterit intelligere, cum voluerit, quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animæ nostræ.

Quarto.—Philosophus dicit (in 3. de Anima, text. 19.), quod “*intellectus agens est substantia actu ens.*” Nihil autem est, respectu ejusdem, in actu et in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animæ nostræ; videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animæ nostræ.

Quinto.—Si intellectus agens est aliquid animæ nostræ, oportet quod sit aliqua potentia; non est enim nec passio, nec habitus; nam habitus et passionem non habent rationem agentis respectu passionum animæ; sed magis passio est ipsa actio potentiæ passivæ, habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animæ. Sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animæ procederet; et sic non inesset animæ per participationem ab aliquo superiori intellectu; quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ nostræ.

239. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (3. de Anima, text. 17. et 18.), quod “*necesse est in anima has esse differentias,*” scilicet intellectum possibilem et agentem.

CONCLUSIO.—*Cum anima humana nihil sit perfectius in inferioribus rebus, et hæc ab universalibus causis virtutes sibi inditas et proprias sortiuntur; necessum est in anima nostra virtutem quamdam intellectivam agnoscere, a superiori Intellectu derivatam, cujus lumine participato illustrentur phantasmata, et quæ sunt intelligibilia in potentia fiant actu intelligibilia.*

240. *Respondeo*—dicendum, quod intellectus agens, de quo Philosophus loquitur, est aliquid animæ.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere. aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid, quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis: cujus signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu, et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam; tum quia non omnia intelligit; tum quia in his, quæ intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorum intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo quidam, hunc intellectum, secundum substantiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu.

Sed dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu; sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis, præter universales causas agentes, sunt propriæ virtutes inditæ singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatæ; non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditioni-

bus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens, ut supra dictum est (qu. 76., a. 1.), cum de intellectu potentiali, seu possibili, ageretur. Ergo oportet virtutem quæ est principium hujus actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles (lib. 3. de Anima, text. 18.), comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras comparavit soli, ut Themistius dicit (in comment. 3. de Anima).

Sed intellectus separatus, secundum nostræ fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animæ, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit (qu. 106. art. 2.). Unde ab Ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud (Psalm, xiv., 7.): “*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*” *

* Hæc argumenta fusius prosequitur S. Doctor, tum (in QQ. DD. *De Spir. Creat.* a. 10.—*De Anima*, aa. 4. 5.) tum (in II. *con. Gent.*, c. 76.).—Juerit quædam afferre. Sic enim ait (in II. *con. Gent.* loc. cit.).

“In natura cujuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem ejusdem; si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium activum, sicut patet de potentiis animæ nutritivæ in plantis; si vero operatio illa consistat in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis sensitivis in animalibus. Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia; ejus autem propria et naturalis operatio est intelligere, quæ non completur sine passione quadam, in quantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili; nec etiam sine actione, in quantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium principium, sc: intellectum agentem et possibilem, et neutrum, secundum esse, ab anima hominis separatum esse.

“*Adhuc.*—Si intellectus agens est quædam substantia separata, manifestum est quod est supra naturam hominis. Operatio autem, quam homo exercet sola virtute alicujus supernaturalis substantiæ, est operatio supernaturalis, ut (v. g.) miracula facere, vel prophetare, et alia hujusmodi, quæ divino munere homines operantur. Quum igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis, si intellectus agens est quædam substantia separata, sequitur quod intelligere non sit operatio propria et naturalis homini: et sic homo non poterit definiri per hoc quod est intellectivus aut rationalis.

“*Præterea.*—Nihil operatur nisi per aliquam virtutem, quæ formaliter in ipso

241. *Ad primum* ergo dicendum, quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quamdam particularem virtutem, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso præmiserat (text. 19.), "*Idem autem est secundum actum scientia rei.*" Vel si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur, quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus, et quandoque

est; unde Aristoteles (2. de Anima, tex. com. 24., 25., 26.), ostendit quod id "*quo vivimus et sentimus est forma et actus.*" Sed utraque actio, sc: intellectus possibilis et intellectus agentis, convenit homini; homo enim species abstrahit a phantasmatibus, et recipit mente intelligibilia actu: non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus, nisi eas in nobis experiremur. Oportet igitur quod principia quibus attribuuntur hæ actiones, sc: intellectus agens et possibilis, sint virtutes quædam in nobis formaliter existentes.—Si autem dicatur quod hæ actiones attribuuntur homini, in quantum prædicti intellectus continuantur nobis, ut Averrhoes dicit, jam supra (c. 59.) ostensum est, quod continuatio intellectus possibilis nobiscum, si sit quædam substantia separata, qualem ipse intelligit, non sufficit ad hoc quod per ipsam intelligamus. Similiter etiam patet de intellectu agente. Comparatur enim intellectus agens ad species intelligibiles receptas in intellectu possibili, sicut ars ad formas artificiales, quæ per artem ponuntur in materia, ut patet ex exemplo Aristotelis (3. de Anima, tex. com. 17.). Formæ autem artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem; unde nec subjectum harum formarum potest per hujusmodi formas actionem artificis facere. Ergo nec homo, per hoc quod sunt in ipso species intelligibiles actu factæ ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis.

Adhuc.—Unumquodque quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc quod movetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum quam seipsum agat; irrationalia enim magis aguntur ad operandum quam seipsa agant, quia omnis operatio eorum dependet a principio extrinseco movente: sensus autem motus a sensibili exteriori imprimit in phantasiam; et sic per ordinem procedit in omnibus potentiis usque ad motivas. Operatio autem propria hominis est intelligere, cujus primum principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui factus in actu movet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quædam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non igitur erit homo agens seipsum, sed actus ab alio: et sic non erit dominus suarum operationum, nec meretur laudem aut vituperium; et peribit tota scientia moralis et conversatio politica; quod est inconveniens. Non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine.—Ita S. Thomas (II. con. Gent., c. 76., rat. 12., 13., 14., 15.).

non intelligimus ; sed ex parte intellectus qui est in potentia.

Ad tertium dicendum, quod si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem, ut objectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum ; sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut objectum, sed ut faciens objecta in actu ; ad quod requiritur, præter præsentiam intellectus agentis, præsentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in hujusmodi opere ; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos propositiones, et per prima principia conclusiones. Et quantum ad hoc non differt, utrum intellectus agens sit aliquid animæ, vel aliquid separatum.

Ad quartum dicendum, quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem e converso sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, in quantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem, per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiæ quæ quidem virtus dicitur intellectus agens, et aliam virtutem receptivam hujusmodi specierum, quæ dicitur intellectus possibilis in quantum est in potentia ad hujusmodi species.

Ad quintum dicendum, quod cum essentia animæ sit immaterialis, a supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quæ a supremo intellectu participatur, per quam abstrahit a materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias ejus potentias.

ARTICULUS QUINTUS.

Utrum intellectus agens sit unus in omnibus.

242. *Ad quintum* sic proceditur.—Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus. Nam

Primo.—Nihil quod est separatum a corpore, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur (in 3. de Anima, text. 19. et 20.). Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

Secundo.—Intellectus agens facit universale, quod est unum in multis. Sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

Tertio.—Omnes homines conveniunt in primis conceptibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

243. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (in 3. de Anima, text. 18.), quod "*intellectus agens, est sicut lumen.*" Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

CONCLUSIO.—*Intellectus agens est virtus animæ. Necesse est igitur ipsum non unum esse in omnibus, sed multiplicari ad multiplicationem animarum.*

244. *Respondeo*—dicendum, quod veritas hujus quæstionis dependet ex præmissis art. præc. Si enim intellectus agens non esset aliquid animæ, sed esset quædam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum; et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animæ, ut quædam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures

intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quæ multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra dictum est (qu. 76., art. 2.). Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversorum subsectorum.*

* Pulcherrime hanc totam quæstionem tribus præcedentibus articulis contentam evolvit S. Doctor (in *Q. de Spir. Creat.*, a. 10.), sic inquires:

“Necesse fuit Aristoteli ponere intellectum agentem, quia non ponebat naturas rerum sensibilibus per se subsistere absque materia, ut sint intelligibilia actu: et ideo oportuit esse aliquam virtutem quæ faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia individuali; et hæc virtus vocatur intellectus agens. Quem quidam posuerunt substantiam quamdam separatam, non multiplicatam secundum multitudinem hominum; quidam vero posuerunt ipsum esse quamdam virtutem animæ et multiplicari in multis hominibus: quod quidem utrumque est aqualiter verum.

“Oportet enim quod supra animam humanam sit aliquis Intellectus, a quo dependeat suum intelligere; quod quidem ex tribus potest esse manifestum.—*Primo*; Quia omne quod competit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter; sicut si ferrum est ignitum, oportet esse in rebus aliquid, quod sit ignis secundum suam substantiam et naturam. Anima autem humana est intellectiva per participationem; non enim secundum quamlibet suam partem intelligit, sed secundum supremam tantum. Oportet igitur esse aliquid superius anima, quod est intellectus, secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animæ derivetur, et a quo ejus intelligere dependeat.—*Secundo*; Quia necessum est, quod ante omne mobile inveniatur aliquid immobile secundum motum illum; sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile, ut corpus cæleste: ‘omnis enim motus causatur ab aliquo immobili.’ Ipsum autem intelligere animæ humanæ est per modum motus; intelligit enim anima humana discurrendo de effectibus in causas, et de causis in effectus, et de similibus in similia, et de oppositis in opposita. Oportet ergo esse supra animam aliquem intellectum, cujus intelligere sit fixum et quietum absque hujusmodi discursu.—*Tertio*; Quia necesse est, quod ‘licet in uno et eodem potentia sit prior quam actus, tamen simpliciter actus præcedat potentiam in altero;’ et similiter ante omne imperfectum, necesse est esse aliud perfectum. Anima autem humana in principio invenitur in potentia ad intelligibilia, et invenitur imperfecta in intelligendo; quia nunquam consequitur [perfecte] in hac vita intelligibilem veritatem. Oportet ergo supra animam esse aliquem Intellectum semper in actu existentem et totaliter perfectum intelligentia veritatis.

“Non autem potest dici, quod iste Intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis immediate, absque aliqua virtute, quam ab eo anima nostra perticipat.—Hoc enim communiter invenitur etiam in rebus corporalibus, quod in rebus inferioribus inveniuntur virtutes particulares activæ ad determinatos effectus, præter virtutes universales agentes: sicut animalia perfecta non generantur ex sola universali virtute Solis, sed [etiam] ex virtute particulari, quæ est in semine; licet quædam animalia imperfecta generentur absque semine ex virtute solis, quamvis etiam in horum generatione non desit actio particularis virtutis alterantis et disponentis materiam. Anima autem humana est perfectissimum

245. *Ad primum* ergo dicendum, quod Philosophus probat, intellectum agentem esse separatum per hoc quod

eorum, quæ sunt in rebus inferioribus. Unde oportet, quod, præter virtutem universalem Intellectus superioris, participetur in ipsa aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatum, ut sc: fiant intelligibilia actu. Et quod hoc verum sit, experimento patet. Unus enim homo particularis, puta Socrates vel Plato, facit cum vult intelligibilia in actu, abstrahendo se: universale a particularibus, dum secernit id quod est commune omnibus individuis hominum, ab his quæ sunt propria singulis. Sic ergo actio intellectus agentis, quæ est abstrahere universale, est actio hujus hominis, sicut et considerare vel judicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis. Omne autem agens quancumque actionem, habet formaliter in seipso virtutem, quæ est talis actionis principium. Unde, sicut necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhærens homini (sicut ostendimus, a 9.), ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhærens homini.—Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, ut Averrhoes fingit (3. de Anima, tex. com. 5., 36.), sicut etiam supra de intellectu possibili ostensum est. Et hoc evidenter videtur Aristoteles sensisse, cum dicit quod "*necesse est in anima esse luis differentias*" sc: intellectum possibilem et agentem (3. de Anima, cc. 17., 18.) et iterum dicit quod intellectus agens est sicut lumen, quod est lux participata. Plato vero (Dialog. 6., De Just.) ut Themistius dicit (in comm. de Anima), ad Intellectum separatum attendens et non ad virtutem animæ participatam comparavit ipsum Soli.

"Quis autem sit iste intellectus separatus, a quo intelligere animæ humanæ dependet considerandum est.—Quidam enim dixerunt hunc intellectum esse infimum substantiarum separatarum, quæ suo lumine continuantur cum animabus nostris. Sed hoc multipliciter repugnat veritati fidei. *Primo*:—Quia cum istud lumen intellectuale ad naturam animæ pertineat, ab illo solo est, a quo animæ natura creatur. Solus autem Deus est creator animæ, non autem aliqua substantia separata, quam angelum dicimus; unde significanter dicitur Gen. i. quod ipse Deus "*spiravit in faciem hominis spiraculum vite*." Unde relinquitur, quod lumen intellectus agentis non causatur ab aliqua substantia separata, in anima, sed immediate a Deo. *Secundo*.—Quia ultima perfectio uniuscujusque agentis est quod possit pertingere ad suum principium. Ultima autem perfectio, seu beatitudo hominis est secundum intellectualem operationem, ut etiam Philosophus dicit in 4. Ethic. (lib. 10. cc. 7. 8.). Si ergo principium et causa intellectualitatis hominis esset aliqua substantia separata, oporteret quod ultima hominis beatitudo esset constituta in illa substantia creata: (et hoc manifeste ponunt ponentes hanc positionem, ponunt enim quod ultima hominis felicitas sit continuari intellectui agentis.) Fides autem recta ponit ultimam hominis beatitudinem esse in solo Deo, secundum illud (Joan. xvii., v. 3.), "*hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum*;" et in hujusmodi beatitudinis participatione homines esse angelis æquales, ut habetur (Luc. xx. 36.). *Tertio*.—Quia si homo participaret lumen intelligibile ab angelo, sequeretur quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem angelorum; contra id quod dicitur (Gen. i., 26.): "*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*," id est, ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem Angelorum.

possibilis est separatus ; quia, ut ipse dicit (lib. 3. de Anima, text. 19.), “agens est honorabilius patiente.” Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus aliqujus organi corporalis ; et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agens causat universale, abstrahendo a materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum ; sed quod sit unus in omnibus, secundum habitudinem ad omnia, a quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti, in quantum est immaterialis.

Ad tertium dicendum, quod omnia quæ sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quæ est actionis principium ; non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet, quod omnes homines communicent in virtute quæ est principium hujus actionis ; et

“Unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus verum a falso, et bonum a malo : et de hoc dicitur (in Ps. iv., 6.), “multi dicunt : quis ostendit nobis bona ? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine ;” per quod nobis bona ostenduntur.— Sic igitur id, quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animæ et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Illud vero, quod facit intelligibilia per modum Solis illuminantis, est unum separatum, sc: Deus ; unde Augustinus (1. Soliloq., v., 6.) dicit : “promittit ratio se demonstraturam Deum mee menti, ut oculis sol demonstratur ; nam mentis quasi oculi sunt sensus animæ. Discipularum autem quæque certissima talia sunt qualia illa, quæ sole illustrantur, ut videri possint. Deus autem est Ipse qui illustrat.” Non autem potest hoc unum separatum nostræ cognitionis principium intelligi per intellectum agentem, de quo Philosophus loquitur, ut Temistius dicit (3. de Anima, com. 36., apud Comment.), quia Deus non est in natura animæ ; sed intellectus agens nominatur ab Aristotele lumen receptum in anima nostra a Deo. — Et sic relinquitur simpliciter dicendum, quod intellectus agens non est unus in omnibus.”

Ita sapienter S. Thomas. Hic locus, ut patet, optimam continet *Ontologismi* refutationem ; hanc in rem faciunt etiam quæ S. Doctor habet (in solutionibus ad 1., 2., 4. et præcipue in solutione ad 8.). Sed de hac re infra recurret sermo.

hæc est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus; oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli; non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

ARTICULUS SEXTUS.

Utrum memoria sit in parte intellectiva animæ.

246. *Ad sextum* sic proceditur.—Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animæ. Nam

Primo.—Dicit Augustinus (12. de Trinit., c. 2. et 3.) quod “*ad partem superiorem animæ pertinent quæ non sunt hominibus pecoribusque communia.*” Sed memoria est hominibus pecoribusque communis; dicit enim ibidem quod “*possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriæ.*” Ergo memoria non pertinet ad partem animæ intellectivam.

Secundo.—Memoria præteritorum est. Sed præteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicujus sub determinato tempore, quod est cognoscere aliquid sub hic et nunc. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

Tertio.—In memoria conservantur species rerum quæ actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu: quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili; intellectum autem esse in actu est ipsum intelligere in actu: et sic intellectus omnia intelligit in actu, quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

247. *Sed contra* est, quod Augustinus dicit (10. de Trin., c. 11. parum ante med.), quod "*memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens.*"

CONCLUSIO.—*Memoria, ut est virtus conservativa specierum intelligibilium, ad partem spectat intellectivam; quatenus vero respicit præterita, qua talia, magis ad partem sensitivam pertinet.*

248. *Respondeo*—dicendum, quod cum de ratione memoriæ sit conservare species rerum, quæ actu non apprehenduntur; hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint.—Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere quantum ad aliquas potentias, in quantum sunt actus organorum corporalium, in quibus conservari possunt aliquæ species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud, cujus similitudo in intellectu existit. Sic ergo, secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu; sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluent species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex eo exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem relinquitur, secundum ipsum, quædam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quem dicebat esse habitum scientiæ. Secundum igitur hanc positionem nihil conservatur in parte intellectiva, quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva, secundum hunc modum.

Sed hæc opinio manifeste repugnat dictis Aristotelis;

dicit enim (in 3. de Anima, text. 8.) * quod "*cum intellectus possibilis sic fiat singula, ut sciens dicitur quis secundum actum (hoc autem accidit, cum possit operari per seipsum); est quidem et tunc potentia quodam modo, non tamen simpliciter, ut ante addiscere, aut invenire.*" Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilem, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur; quia et tunc est quodam modo in potentia, sed aliter quam ante intelligere, eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu.—Repugnat etiam prædicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturæ et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas, quas recipit, non solum tenet, dum per eas agit in actu, sed etiam postquam per eas agere cessaverit; multo fortius intellectus immobiliter, et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas.

Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si vero de ratione memoriæ sit, quod ejus objectum sit præteritum, ut præteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quæ est apprehensiva particularium. Præteritum enim, ut præteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

249. *Ad primum* ergo dicendum, quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis; species enim conservantur non in parte animæ sensitiva tantum, sed magis in conjuncto, cum vis memorativa sit actus organi cujusdam. Sed in-

* Cf. S. Thomæ, com. in loc. cit. lect. 8.

tellectus, secundum seipsum, est conservativus specierum præter concomitantiam organi corporalis; unde Philosophus dicit, (in 3. de Anima, text. 6), quod "*anima est locus specierum, non tota, sed intellectus.*"

Ad secundum dicendum, quod præteritio potest ad duo referri, scilicet ad objectum quod cognoscitur, et ad cognitionis actum; quæ quidem duo simul conjunguntur in parte sensitiva, quæ est apprehensiva alicujus per hoc quod immutatur a præsentis sensibili. Unde simul animal memoratur se prius sensisse in præterito, et se sensisse quoddam præteritum sensibile.—Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, præteritio accidit et non per se convenit, ex parte objecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, in quantum est homo. Homini autem, in quantum est homo, accidit vel in præsentis, vel in præterito, vel in futuro esse.—Ex parte vero actus præteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu; quia intelligere animæ nostræ est quidem particularis actus in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati; quia hujusmodi intelligere quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est (qu. 75. art. 2.) Et ideo, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus; ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in præterito, vel in præsentis, vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriæ, quantum ad hoc quod est præteritorium, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse; non autem secundum quod intelligit præteritum, prout est hic et nunc.

Ad tertium dicendum, quod species intelligibiles aliquando sunt in intellectu in potentia tantum; et tunc dicitur intellectus esse in potentia: aliquando autem secundum

ultimam completionem actus ; et tunc intelligit actu : aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum ; et tunc dicitur esse intellectus in habitu, et secundum hunc modum, intellectus conservat species etiam quando actu non intelligit.

Cf. S. Thomam (QQ. DD. *De Mente*, a. 2.)

ARTICULUS SEPTIMUS.

Utrum alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus.

250. *Ad septimum* sic proceditur.—Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus. Nam

Primo.—Augustinus (in 10. de Trin., c. 10. et 11.), ponit in mente memoriam, intelligentiam et voluntatem. Manifestum est autem, quod memoria est alia potentia a voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

Secundo.—Eadem ratio distinctionis est potentiarum sensitivæ partis, et intellectivæ. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia a sensu, ut supra dictum est (quæst. 78., art. 4.). Ergo memoria partis intellectivæ est alia potentia ab intellectu.

Tertio.—Secundum Augustinum, loc. cit., memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem æqualia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

251. *Sed contra*, de ratione memoriæ est quod "sit thesaurus, vel locus conservativus specierum." Hoc autem Philosophus (in 3. de Anima, text. 6.) attribuit intellectui, ut dictum est art. præc. Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoria ab intellectu.

CONCLUSIO.—*Quam memoria intellectiva idem objectum habeat ac intellectus, non duæ potentiæ sunt, sed una.*

252. *Respondeo*—dicendum, quod sicut supra dictum est (q. 77., art. 3.), potentiæ animæ distinguuntur, secundum diversas rationes objectorum; eo quod ratio cujuslibet potentiæ consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est ejus objectum. Dictum est etiam supra, ibid., quod si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum secundum communem rationem objecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum; sicut potentia visiva, quæ respicit suum objectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi et nigri.—Intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Unde, secundum nullam differentiam entium, diversificatur potentia intellectus possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectus agentis et intellectus possibilis; quia, respectu ejusdem objecti, aliud principium oportet esse potentiam activam, quæ facit objectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quæ movetur ab objecto in actu existente: et sic potentia activa comparatur ad suum objectum, ut ens in actu ad ens in potentia; potentia autem passiva comparatur ad suum objectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest nisi possibilis et agentis.—Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu. Ad rationem enim potentiæ passivæ pertinet conservare, sicut et recipere.

252. *Ad primum* ergo dicendum, quod quamvis (in tertia distinctione Sententiarum) dicatur quod memoria, intelligentia et voluntas sint tres vires, tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit (in

(14. de Trinit., c. 7., in med.), quod “*si accipiantur memoria, intelligentia et voluntas, secundum quod semper præsto sunt animæ, sive cogitentur, sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ istam prolem parentemque conjungit.*” Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro illis tribus potentiis; sed *memoriam* accipit pro habituali animæ retentione, *intelligentiam* autem pro actu intellectus, *voluntatem* autem pro actu voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod præteritum et præsens possunt esse propriæ differentię potentiarum sensitivarum secundum diversitatem objectorum, non autem potentialium intellectivarum, ratione supra dicta, art. præc.

Ad tertium dicendum, quod intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu, et hoc modo etiam æquatur ei; non autem sicut potentia potentiæ.

Cf. S. Thomam (*De Veritate*, Q. 7. a. 3. ad 3.—Q. 20. a. 3.—II. *con. Gent.* c. 74. in fine.—I. *Dist.* 3. Q. 4. a. 1.)

ARTICULUS OCTAVUS.

Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.

254. *Ad octavum* sic proceditur—Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu. Nam

Primo.—In lib. de Spiritu et Anima (c. 11, ante med.), dicitur: “*Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus.*” Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio a ratione.

Secundo.—Boetius dicit, (in lib. 5. de Consol. prosa 4. et ult.), quod “*intellectus comparatur ad rationem sicut æternitas ad tempus.*” Sed non est ejusdem virtutis esse in

æternitate, et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

Tertio.—Homo communicat cum Angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed ratio, quæ est propria hominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia a sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui proprie convenit Angelis, unde et intellectuales dicuntur.

255. *Sed contra* est, quod Augustinus dicit, (3. super Genes. ad litt. cap. 20. in princ.), quod "*illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, vel est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur.* Ratio ergo, et intellectus, et mens sunt una potentia.

CONCLUSIO.—*Eadem potentia est in homine ratio et intellectus; licet intelligere est "veritatem intelligibilem simpliciter apprehendere;" ratiocinari autem "procedere de uno intellectu in aliud."* Hoc enim imperfecti, illud perfecti est.

256. *Respondeo*—dicendum, quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversæ potentiæ, quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suæ naturæ, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit (7. c. de div. Nom. a princ. lect. 2.). Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur; et ideo rationales dicuntur.—Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel

acquirere ad habere; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia; et rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem etiam in naturalibus rebus; quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.*

*Ad evidentiam istius quæstionis investigare oportet intellectus et rationis differentiam.—Sciendum est igitur, quod secundum Augustinum (3. de Trin. c. 4.), sicut est ordo quidam inter substantias corporeas, ex quo quædam aliis superiores dicuntur et earum regitivæ; ita etiam est quidam ordo inter substantias spirituales. Superiorum autem et inferiorum corporum hæc est differentia, quod inferiora corpora suum perfectum esse per motum consequuntur, generationis, sc: alterationis et augmenti, sicut patet in lapidibus et plantis et animalibus. Superiora vero corpora suum perfectum esse habent quantum ad substantiam, virtutem, quantitatem et figuram absque omni motu statim in eorum principio, ut patet in Sole et Luna et stellis—Perfectio autem spiritualis naturæ in cognitione veritatis consistit: unde sunt quædam substantiæ spirituales superiores, quæ sine aliquo motu vel discursu statim in prima, et subita, sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis, sicut est in Angelis, ratione cujus, intellectum deiformem habere dicuntur: quædam vero sunt inferiores, quæ ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrent, ut ex cognitis ad incognitorum notitiam perveniant, quod est proprium humanarum animarum. Et inde est quod ipsi Angeli intellectuales substantiæ dicuntur, animæ vero (humanæ) rationales.

“Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur: ex hoc enim aliquis intelligere dicitur, quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit: ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit, vel pervenit. Unde dicit Isaac (in lib. de definitionibus), quod ratiocinatio est cursus causæ in causatum: *‘motus autem omnīs ab immobili procedit,’* ut dicit Augustinus (8. Gen. ad lit. cc. 20, 24); *‘motus etiam finis est quies’* ut (in 5. Physic.) dicitur. Et sicut motus comparatur ad quietem, et ut ad principium, et ut ad terminum; ita et ratio comparatur ad intellectum, ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse Comparatur ad intellectum, ut ad principium, et ut ad terminum: ut ad *princi-*

257. *Ad primum* ergo dicendum, quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distincti-

pium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptionem veritatis inciperet, quæ quidem acceptio est *intellectus principiorum*: similiter nec rationis discursus ad aliquid certum deveniret, nisi fieret examinatio ejus, quod per discursum invenitur ad principia prima, in quæ ratio resolvit, ut sic *intellectus* inveniatur rationis principium, quantum ad *viam inveniendi*, terminus vero quantum ad *viam judicandi*.

“Unde quamvis cognitio animæ humanæ proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius cognitionis simplicis, quæ in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur, et hoc secundum illum modum, quem S. Dionysius (in 7. c. de *Div. Nominibus*) assignat dicens quod “*divina sapientia semper fines priorum conjungit principiis secundorum*,” h. e. quod inferior natura in suo summo attingit ad aliquid infimum superioris naturæ. Et hanc quidem differentiam angelorum et animarum Dionysius (vii. de *Div. Nom.*) ostendit, sic dicens: “*ex ipsa sc: Divina sapientia, intellectuales angelicarum mentium virtutes simplices et bonos habent intellectus, non a divisibilibus, aut sensibilibus, aut sermonibus diffusis congregantes divinam cognitionem, sed uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt*”: postea subjungit de animabus: “*propterea divinam Sapientiam et animæ rationales habent diffusive quidem et per ambages existentium veritatem circumeuntes, divisibili varietate deficientes ab unitivis mentibus*; sed per convolutionem multorum ad unum, sunt dignæ habitæ intellectibus æquari angelicis, in quantum animabus est proprium et possibile.” quod ideo dicit, quia id quod est superioris naturæ, non potest esse in inferiori natura perfecte, sed per quamdam tenuem participationem; sicut in natura sensitiva non est ratio, sed aliqua participatio rationis, in quantum bruta habent quamdam prudentiam naturalem, ut patet (in princ. *Metaph.*).—Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, idest sicut aliquid perfecte subjacens potentiæ habentis illud; sicut dicitur (in 1. *Metaphys.* c. 11. a. med.), quod ‘cognitio Dei divina est et non humana possessio.’ Unde ad id, quod hoc modo habetur, non deputatur aliqua potentia; sicut bruta non dicuntur habere rationem aliquam quamvis aliquid prudentiæ participant: sed hoc inest, secundum quamdam *æstimationem naturalem*. Similiter nec in homine est una potentia specialis per quam simpliciter, et absolute, et absque discursu cognitionem veritatis obtineat; sed talis veritatis acceptio inest sibi per quemdam habitum naturalem, qui dicitur *Intellectus principiorum*. Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata, quæ intellectus dicatur; sed ipsa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione. Unde etiam (in lib. de *Spir. et Anim.* c. 1. cir. fin.) proprius actus intellectus rationi attribuitur. Id autem quod est rationis proprium, ponitur ut rationis actus, ubi dicitur, quod “*ratio est animi aspectus, quo per seipsum verum intuetur, ratiocinatio autem est rationis inquisitio*.”

“Dato autem, quod aliqua potentia nobis proprie et perfecte competeret ad simplicem acceptionem et absolutam cognitionem veritatis, quæ est in nobis, non tamen esset alia potentia a ratione. Quod sic patet.

“Secundum Avicennam (6. de *Naturalibus*), diversi actus indicant differentiam potentialium tunc tantum, quando non possunt in idem principium referri, sicut in corporalibus non reducitur in idem principium *recipere* et *retinere*; sed

onem potentiæ; quamvis liber ille non sit magnæ auctoritatis, ut jam dictum est (quæst. 77. art. 8.).

Ad secundum patet responsio ex dictis in corp. art. Æternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile; et ideo Boetius comparavit intellectum æternitati, rationem vero tempori.

Ad tertium dicendum, quod alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquit. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam Angeli cognoscunt, sed imperfecte; et ideo vis cognoscitiva Angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

Cf. S. Thom. (in 1 *de Anima*, lect. 24. in fine.)

ARTICULUS NONUS.

Utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ.

258. *Ad nonum* sic proceditur.—Videtur quod ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ. Nam

hoc in siccum, illud autem in humidum. Et ideo imaginatio, quæ retinet formas corporales in organo corporali, est alia potentia a sensu, quæ recipit prædictas formas per organum corporale. Actus autem rationis, qui est *discurrere*, et intellectus, qui est *simpliciter apprehendere veritatem*, comparantur ad invicem, ut generatio ad esse, et motus ad quietem. In idem autem principium reducitur quiescere et moveri in omnibus in quibus utrique inveniuntur: quia per quam naturam aliquid quiescit in loco, per eandem movetur ad locum; sed se habent quiescens et motum sicut perfectum et imperfectum. Unde et potentia discurrens, et veritatem accipiens non erunt diversæ, sed una, quæ in quantum est perfecta, veritatem absolute cognoscit; in quantum vero est imperfecta, discursu indiget.

“Unde ratio proprie accepta nullo modo potest esse alia potentia ab intellectu in nobis; sed interdum ipsa *Vis cogitativa*, quæ est potentia animæ sensitivæ, ratio dicitur, quia confert inter formas individuales, sicut ratio proprie dicta inter formas universales, ut dicit Commen. (3. *de Anima*, c. 28.), et hæc habet organum determinatum, sc: mediam cellulam cerebri; et hæc ratio absque dubio alia potentia est ab intellectu: sed de hac ad præsens non intendimus.”—Ita S. Thomas, (QQ. DD. *De Ver.* Q. 15. a. 1.)—Cf. quæ habet S. Doctor (hoc in loco in *solut. objec.* presertim ad 1. usque ad 8.). Multa enim ibi invenies scitu utilia.

Primo.—Dicit Augustinus (12. de Trinit. c. 4. in fine), quod "*imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori.*" Sed partes animæ sunt ipsæ ejus potentiae. Ergo duæ potentiae sunt ratio superior et inferior.

Secundo.—Nihil oritur a seipso. Sed ratio inferior oritur a superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

Tertio.—Philosophus dicit (in 6. Ethic. cap. 1. a med.), quod "*scientificum animæ, quo cognoscit anima necessaria, est aliud principium et alia pars animæ ab opinativo et ratiocinativo, quo cognoscit contingentia;*" et probat per hoc, quia "*ad ea quæ sunt genere altera, altera genere particula animæ ordinatur.*" Contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cum autem idem sit necessarium quod æternum, et temporale idem quod contingens; videtur quod idem sit quod Philosophus vocat *scientificum*, et superior pars rationis, quæ secundum Augustinum (lib. 12. de Trin. c. 7. in fine), "*intendit æternis conspiciendis et consulendis;*" et quod idem sit quod Philosophus vocat *ratiocinativum*, vel *opinativum*, et inferior ratio, quæ secundum Augustinum, ibid., "*intendit temporalibus disponendis.*" Est ergo alia potentia animæ ratio superior, et ratio inferior.

Quarto.—Damascenus dicit (lib. 2. orth. Fid. c. 22. post princ.), quod "*ex imaginatione fit opinio; deinde mens dijudicans opinionem, sive vera sit, sive falsa, dijudicat veritatem,*" unde et mens dicitur a metiendo. De quibus igitur judicatum est jam, et determinatum, vere dicitur intellectus. Sic igitur opinativum, quod est ratio inferior, est aliud a mente et intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

259. *Sed contra* est, quod Augustinus dicit (12. de Trinit. c. 4. in princ.), quod "*ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur.*" Non ergo sunt duæ potentiae.

CONCLUSIO.—*Una pariter eademque potentia est in homine Ratio superior et inferior: distinguuntur tamen actibus et habitibus; dum superior ratio, ipso sapientiæ habitu, “æternis conspiciendis et consulendis intendit,” inferior vero, “a temporalibus, per scientiam, ad æterna disponitur.”*

260. *Respondeo*—dicendum, quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duæ potentiæ animæ esse possunt. Dicit enim (lib. 12. de Trinit. c. 7.), quod “*ratio superior est quæ intendit æternis conspiciendis, aut consulendis;*” conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur “*quæ intendit temporalibus rebus.*” Hæc autem duo, sc: temporalia et æterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum, secundum illud Apostoli (ad Rom. i. 20.): “*Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.*” In via vero iudicii, per æterna jam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes æternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant; sicut principia indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus; conclusiones vero ex his deductæ, ad habitum scientiæ. Et ideo ex principiis geometriæ contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in perspectiva. Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium, et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem est mobile, quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior; sed distingu-

untur secundum Augustinum (lib. 12. de Trinit. c. 4. in princ.), per officia actuum, et secundum diversos habitus. Nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia.*

*Hanc questionem sic agit et solvit S. Doctor (in QQ. DD. de Veritate, Q. 15. a. 2.).

“Ad evidentiam hujus quæstionis oportet duo præcognoscere, sc: qualiter potentia distinguantur, et quomodo ratio superior et inferior differant. Ex quibus duobus tertium poterit esse manifestum, quod ad præsens intendimus, sc: utrum ratio superior et inferior sint una potentia, vel duæ.

“Sciendum igitur, quod potentiarum diversitas penes actus et objecta distinguitur. Quidam autem dicunt, hoc non ita esse intelligendum, quod actuum et objectorum diversitas sit causa diversitatis potentiarum, sed signum solummodo. Quidam vero dicunt, quod diversitas objectorum est causa diversitatis potentiarum in passivis potentiis, non autem in activis.—Sed si diligenter consideretur, in utrisque potentiis inveniuntur actus et objecta non solum esse signa diversitatis, sed causæ aliquo modo. Omne enim cuius esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur; sicut terra est huiusmodi et quantum ad formam et quantum ad materiam, ut sit conveniens ad finem suum, qui est secare. Omnis autem potentia animæ, sive activa, sive passiva, ordinatur ad actum, sicut ad finem, ut patet (in 9. Metaphy. 1. com. 11. 15.); unde unaquæque potentia habet determinatum modum et speciem, secundum quod potest esse conveniens ad talem actum. Et secundum hoc diversificatæ sunt potentia, quod diversitas actuum diversa principia requirebat, a quibus elicerentur. Cum autem objectum comparetur ad actum, sicut terminus; terminis autem specificentur actus, ut patet (5. Physicorum); oportet quod actus penes objecta distinguantur; et ideo objectorum diversitas potentiarum diversitatem inducit.

“Sed objectorum diversitas dupliciter attendi potest: uno modo, secundum naturam rerum; alio modo, secundum rationem. Diversitas objectorum secundum naturam rerum, ut color et sapor; secundum diversam rationem objecti, ut verum et bonum.—Cum autem potentia, quæ sunt actus determinatorum organorum, non possunt se extendere ultra suorum organorum dispositionem (non enim potest esse organum corporale unum et idem omnibus naturis cognoscendis accomodatum), oportet de necessitate, quod potentia quæ sunt organis affixæ, circa quasdam naturas determinatæ sint, scilicet circa naturas corporeas: operatio enim quæ per organum corporeum exercetur, non potest se extendere ultra naturam corpoream. Sed, cum in natura corporea inveniatur aliquid in quo omnia corpora conveniunt, aliquid vero in quo diversa corpora diversificantur, possibile erit aptare unam potentiam corpori alligatam omnibus corporeis secundum id quod commune habent, sicut imaginativa, prout omnia corpora communicant in ratione quantitatis et figuræ et consequentium (unde non solum ad naturalia, sed ad mathematica se extendit); sensus vero communis, prout in omnibus corporibus naturalibus, ad quæ solum se extendit, invenitur vis activa et immutativa. Quædam vero potentia aptantur his in quibus corpora diversificantur, secundum diversum modum immutandi; et sic est *visus* circa colorem, *auditus* circa sonum, et sic de aliis. Ex hoc igitur quod pars sen-

261. *Ad primum* ergo dicendum, quod secundum quamcumque rationem partitionis potest pars dici; in

sitiva animæ utitur organo in operando, duo ipsam consequuntur, sc: quod non potest ei attribui aliqua potentia respiciens commune objectum omnibus entibus; sic enim jam transcenderet corporalia: et iterum quod possibile est inveniri in ea diversas potentias, secundum diversam naturam objectorum, propter conditionem organorum, quæ aptari potest huic vel illi naturæ.—Illa vero pars animæ, quæ non utitur organo corporeo in opere suo, non remanet determinata, sed quodammodo infinita, in quantum est immaterialis; et sic ejus virtus se extendit ad objectum commune omnibus entibus. Unde commune objectum intellectus dicitur esse *quod quid est*, quod in omnibus generibus entium invenitur. Unde Philosophus dicit (in 3. *de Anima*, comm. 18.) quod “intellectus est quo est omnia facere, et quo est omnia fieri.” Unde impossibile est, quod in parte intellectiva distinguantur diversæ potentiæ ad diversas naturas objectorum, sed solummodo secundum diversam rationem objecti, prout sc: secundum diversam rationem in unam et eandem rem quandoque actus animæ fertur. Et sic Bonum et Verum in parte animæ diversificant intellectum et voluntatem; in verum enim intelligibile fertur intellectus, ut in formam, cum oporteat eo, quod intelligitur, intellectum esse informatum; in bonum autem fertur, ut in finem: unde a Philosopho (in 6. *Metaph.* comm. 8.) dicitur “verum esse in mente, bonum et malum in rebus;” cum forma sit intus, finis autem extra. Non autem eadem ratione finis et forma perficit: et sic bonum et verum non habent eandem rationem objecti. Sic etiam circa intellectum, agens et possibilis intellectus distinguuntur. Non enim eadem ratione est objectum aliquid in quantum est in actu, et in quantum est in potentia, aut in quantum agit et patitur: intelligibile enim actu est objectum intellectus possibilis, agens quasi in ipsum, prout eo exit de potentia in actum; intelligibile vero in potentia est objectum intellectus agentis, prout fit per intellectum agentem intelligibile actu.

“Sic igitur patet qualiter in parte intellectiva potentiæ distingui possunt.—Ratio vero *superior* et *inferior* hoc modo distinguuntur. Sunt enim quædam naturæ anima humana superiores, quædam vero inferiores. Cum vero ‘omne quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis;’ rerum, quæ sunt supra animam humanam, intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis; earum vero, quæ sunt infra animam, inest animæ intellectus superior ipsis rebus, cum in ea res ipsæ nobilius esse habeant quam in se ipsis: et sic ad utrasque res diversam habitudinem habet, et ex hoc diversa sortitur officia. Secundum enim quod “ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplans, sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens,” *Superior ratio* nominatur; secundum vero quod “ad inferiora convertitur, vel conspicienda per contemplationem, vel per actionem disponenda,” *inferior ratio* nominatur. Utraque autem, sc: superior et inferior, secundum communem rationem intelligibilis ab anima humana apprehenditur; superior quidem, secundum quod est immaterialis in seipsa, inferior vero prout a materia per actum intellectus agentis denudatur.

“Unde patet quod ratio superior et inferior non nominant diversam potentiam, sed unam et eandem ad diversa diversimode comparatam.”—Ita S. Doctor l. c.
—Cf. quæ habet in solut. ad. 3.

quantum vero ratio dividitur secundum diversa officia, ratio superior et inferior partes dicuntur, et non quia sunt diversæ potentiæ.

Ad secundum dicendum, quod ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab ea regulari, in quantum principia quibus utitur inferior ratio, deducuntur et diriguntur a principiis superioris rationis.

Ad tertium dicendum, quod *scientificum*, de quo Philosophus loquitur, non est idem quod ratio superior. Nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. Opinativum autem, et ratiocinativum in minus est quam ratio inferior, quia est contingentium tantum. Nec tamen est simpliciter dicendum quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia; quia utraque cognoscit secundum eandem rationem objecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necessaria, quæ habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit, utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit, sicut et habent imperfectum esse, et veritatem. Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam, sed diversificant actus quantum ad modum agendi, et per consequens principia actuum, et ipsos habitus. Et ideo Philosophus posuit duas particulas animæ, *scientificum et ratiocinativum*, non quia sunt duæ potentiæ, sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus; ad quam diversimode se habent secundum perfectum et imperfectum.

Ad quartum dicendum, quod illa distinctio Damasceni

est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Dijudicare vero, vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione dijudicatis inhærere.

Cf. S. Thom. (1. 2. Q. 74. a. 2.—II. Dist. 24. Q. 2. a. 2.)

ARTICULUS DECIMUS.

Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu.

262. *Ad decimum* sic proceditur.—Videtur quod intelligentia sit alia potentia ab intellectu. Nam

Primo.—Dicitur (in lib. de Spiritu et Anima, c. 11.), quod “*cum ab inferioribus ad superiora volumus ascendere, prius occurrit sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et postea intelligentia.*” Sed imaginatio et sensus sunt diversæ potentiæ. Ergo et intellectus et intelligentia.

Secundo.—Boetius dicit (in 5. de Consol. prosa. 4.), quod “*ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur.*” Sed intellectus est eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quod intelligentia sit alia potentia quam intellectus, sicut ratio est alia potentia quam imaginatio et sensus.

Tertio.—Actus sunt prævii potentiis, ut dicitur (in 2. de Anima, text. 33.). Sed intelligentia est quidam actus, ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui, diversus. Dicit enim Damascenus (1. 2. de orth. Fid. c. 22. post princ.), quod “*primus motus intelligentia dicitur; quæ vero circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur; quæ permanens, et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur:*

excogitatio vero in eodem manens, et seipsam examinans, et dijudicans, φρόνησις dicitur (id est, sapientia); φρόνησις autem dilatata facit cognitionem, id est, interius dispositum sermonem; ex quo ait provenire sermonem per linguam enarratum." Ergo videtur quod intelligentia sit quædam specialis potentia.

263. *Sed contra* est quod Philosophus dicit (in 3. de Anima, text. 21.), quod "*intelligentia indivisibilem est, in quibus non est falsum.*" Sed hujusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia præter intellectum.

CONCLUSIO.—*Intelligentia distinguitur ab intellectu, non ut potentia a potentia; sed ut actus a potentia.*

264. *Respondeo*—dicendum, quod hoc nomen *intelligentia* proprie significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de Arabico translatis, substantiæ separatæ, quas nos Angelos dicimus, *intelligentiæ* vocantur forte propter hoc quod hujusmodi substantiæ semper actu intelligunt. In libris tamen de Græco translatis dicuntur *intellectus*, seu *mentes*. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia, sed sicut actus a potentia; innuitur enim talis divisio etiam a Philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum: quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentiæ, sicut et in omnibus est alia potentia activa et alia passiva; alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis; qui quandoque est in potentia tantum; et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia; et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo qui est considerare; et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.

265. *Ad primum* ergo dicendum, quod si recipi debet illa auctoritas, intelligentia ponitur pro actu intellectus; et sic dividitur contra intellectum sicut actus contra potentiam.

Ad Secundum dicendum, quod Boetius accipit intelligentiam pro actu intellectus, qui transcendit actum rationis; unde ibidem dicit quod "*ratio tantum humani generis est, sicut intelligentia sola Dei: proprium enim Dei est quod absque omni investigatione omnia intelligit.*"

Ad Tertium dicendum, quod omnes illi actus, quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiæ, scilicet intellectivæ; quæ primo quidem simpliciter aliquid apprehendit; et hic actus dicitur *intelligentia*; secundo vero id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum, vel operandum; et hic vocatur *intentio*; dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur *cogitatio*; dum vero id quod est cogitatum, examinat ad aliqua certa, dicitur *scire*, vel *sapere*; quod est *ἐπιστήμη* vel *sapientia*; nam sapientiæ est judicare, ut dicitur (in 1. Metaph., cap. 2. a princ.). Ex quo autem habet aliquid pro certo quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare; et hæc est *dispositio interioris sermonis*, ex qua procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat; sed sola illa quæ non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est in corp. art.

Cf. S. Thomam (I. *Dist.* 3. Q. 4. a. 1.)

ARTICULUS UNDECIMUS.

Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ.

266. *Ad undecimum* sic proceditur.—Videtur quod intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ. Nam

Primo.—*Apprehensivum* et *motivum* sunt diversa genera potentiarum (ut patet in 2. de Anima, text. 27.). Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum; intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversæ potentiæ.

Secundo.—Diversa ratio objecti diversificat potentiam. Sed objectum speculativi intellectus est *verum*, practici autem *bonum*; quæ differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversæ potentiæ.

Tertio.—In parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut æstimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed æstimativa differt ab imaginativa sicut potentia a potentia, ut supra dictum est (qu. 78. a. 4.). Ergo et intellectus practicus a speculativo.

267. *Sed contra* est, quod dicitur in 3. de Anima (text. 49.), quod "*intellectus speculativus per extensionem fit practicus.*" Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversæ potentiæ.

CONCLUSIO—*Accidit rei per intellectum apprehensæ, ut ad opus ordinetur, vel secus: unde constat intellectum practicum, et speculativum, qui per hoc differunt, diversas potentias non esse.*

268. *Respondeo*—dicendum, quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversæ potentiæ.

Cujus ratio est quia, ut supra dictum est (qu. 77. art 3.), id quod accidentaliter se habet ad objecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum, aut parvum. Unde omnia hujusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus, et

practicus; nam intellectus speculativus est qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit (in 3. de Anima, text. 49.), quod “*speculativus differt a practico fine* ;” unde et a fine denominatur uterque; hic quidem speculativus, ille vero practicus, id est, operativus.

269. *Ad primum* ergo dicendum, quod intellectus practicus est motivus non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum; quod convenit ei secundum modum suæ apprehensionis.

Ad secundum dicendum, quod verum et bonum se invicem includunt. Nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur objectum appetitus potest esse verum, in quantum habet rationem boni (sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere); ita objectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit sicut speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

Ad tertium dicendum, quod multæ differentię diversificant sensitivas potentias quæ non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est (in corp., et art. 7. huj. quæst., et quæst. 77. art. 3.).

Cf. S. Thomam (III. *de Anima*, lect. 15.—III. *Dist.* 23. Q. 11. a. 3. q. 2.—*de Veritate*, Q. 3. a. 3.—*Sum. Theol.* 1. p. Q. 14. a. 16.)

ARTICULUS DUODECIMUS.

Utrum Synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta.

270. *Ad duodecimum* sic proceditur. — Videtur quod synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta.
Nam

Primo.—Ea que cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in glossa Hieronymi (Ezech. i.) super illud: "*Quatuor facies uni,*" dividitur synderesis contra irascibilem, et concupiscibilem et rationalem, quæ sunt quædam potentiæ. Ergo synderesis est quædam potentia.

Secundo.—Opposita sunt unius generis (ex cap. de oppositis, prope finem.). Sed synderesis et sensualitas opponi videntur, quia synderesis semper inclinatur ad bonum; sensualitas autem, semper ad malum; unde per serpentem significatur, ut patet per Augustinum (12. de Trin. c. 12. et 13.). Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

Tertio.—Augustinus dicit (in lib. 2. de libero Arbitrio, c. 10. post med.), quod "in naturali iudicatorio adsunt quædam regulæ, et semina virtutum, et vera, et incommutabilia." Hæc autem dicimus synderesim. Cum ergo regulæ incommutabiles, quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit (12. de Trinit. c. 2.), videtur quod synderesis sit idem quod ratio; et ita est quædam potentia.

271. *Sed contra*, "potentiæ rationales se habent ad opposita," secundum Philosophum (12. Metaph. text. 3.). Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinatur. Ergo synderesis non est potentia; si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia; non enim invenitur in brutis.

CONCLUSIO.—*Sicut speculativa ratio de speculativis, ita practica de practicis ratiocinatur. Oportet igitur naturaliter nobis indita esse, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Quemadmodum igitur illa non pertinent nisi ad habitum quemdam, qui dicitur habitus principiorum; ita et hæc non pertinent nisi ad habitum quemdam, quem dicimus synderesim.*

272. *Respondeo*—dicendum, quod synderesis non est potentia, sed habitus; licet quidem posuerint synderesim esse quamdam potentiam ratione altiore; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura.

Ad hujus autem evidentiam considerandum est quod, sicut supra dictum est (art. 8. hujus qu.), ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur, in quantum judicamus per principia per se naturaliter nota de his quæ ratiocinando inveniuntur. Constat autem quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium.

Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet (in 6. Ethic. cap. 6.). Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et judicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.*

* Hanc veritatem sic declarat S. Thomas (QQ. DD. de Veritate, q. 16. a. 1.).

"Circa hanc quætionem diversæ opiniones sunt. Quidam enim dicunt quod synderesis potentiam absolute nominat et aliam a ratione eaque superiorem. Alii vero dicunt eam potentiam quidem absolute esse, sed eandem rationi secundum rem, consideratione tamen diversam. Consideratur enim ratio ut *ratio*, idest in quantum ratiocinatur et confert, et sic nominatur vis rationalis; et ut *natura*, i. e., in quantum naturaliter cognoscit aliquid, et sic dicitur synderesis. Alii autem dicunt, synderesim nominare ipsam potentiam rationis cum aliquo habitu naturali.

273. *Ad primum* ergo dicendum, quod illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiæ.

Ad secundum dicendum, quod oppositio sensualitatis et

“Quid autem verius sit, sic videri potest.—Sicut dicit Dionysius (7. de Div. Nom.), ‘divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum’: naturæ enim ordinatæ ad invicem sic se habent, sicut corpora contiguata, quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo; unde et inferior natura attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturæ, imperfecte illud participans. Natura autem animæ humanæ est infra angelicam, si consideremus naturalem modum cognoscendi utriusque: naturalis enim modus cognoscendi et proprius naturæ angelicæ est, ut veritatem cognoscat sine inquisitione et discursu; humanæ vero proprium est, ut ad veritatem cognoscendam perveniat, inquirendo et ab uno in aliud discurrendo. Unde anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturæ angelicæ, ut scilicet: aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat; quamvis quantum ad hoc inveniatur Angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo.

“Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio; *speculativa*, qua ipsam rerum veritatem simpliciter et absolute intuetur; et *practica*, tam secundum Philosophos qui posuerunt angelos motores orbium, et omnes formas naturales præexistere in eorum cognitione; quam secundum Theologos, qui ponunt Angelos Deo in officiis spiritualibus ministrare, secundum quæ ordines distinguuntur. Unde et in natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione, et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativæ sive practicæ; cum principia oporteat esse stabiliora et certiora. Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis, sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quædam naturalia semina præexistunt: oportet etiam hanc cognitionem habitualesse, ut in promptu existat, quum ea uti fuerit necesse.

“Sicut autem animæ humanæ est quidam habitus naturalis, quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus *Intellectum principiorum*; ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ sunt naturalia principia juris naturalis; qui quidem habitus ad *synderesim* pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit quam in ratione; nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cujus contrarium supra (quæst. 15. a. 1.) dictum est. Restat igitur ut hoc nomen *synderesis* vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui Principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu. Et quodcumque hoc fuerit, non multum differt; quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, *synderesis* dicatur, absque omni habitu esse non potest; quia naturalis cognitio rationi convenit, secundum aliquem habitum naturalem, ut de intellectu principiorum patet.”

synderesis attenditur secundum oppositionum actuum, non sicut diversarum specierum unius generis.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quæ non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiæ, et synderesi sicut habitui; unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter judicamus.

ARTICULUS TERTIUSDECIMUS.

Utrum conscientia sit quædam potentia.

274. *Ad tertiumdecimum* sic proceditur.—Videtur quod conscientia sit quædam potentia. Nam

Primo.—Dicit Origenes, super illud Rom. ii. : “*Reddente illis testimonium conscientia,*” etc., quod “*conscientia est spiritus corrector, et pædagogus animæ sociatus, quo separatur a malis, et adhæret bonis.*” Sed spiritus in anima nominat potentiam aliquam: vel ipsam mentem, secundum illud Ephes. iv. 33 : “*Renovamini spiritu mentis vestræ;*” vel ipsam imaginationem; unde et imaginaria visio spiritualis vocatur, ut patet per Augustinum (12. super Gen. ad litt. cap. 6. et 7.). Est ergo conscientia quædam potentia.

Secundo.—Nihil est peccati subjectum nisi potentia animæ. Sed conscientia est subjectum peccati; dicitur enim (ad Tit. i. 15.) de quibusdam, quod “*inquinatæ sunt eorum mentes et conscientia.*” Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

Tertio.—Necesse est quod conscientia sit actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper maneret in homine; nec etiam habitus, non enim esset unum quid conscientia, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.

275. *Sed contra*, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

CONCLUSIO.—*Conscientia, si proprie sumatur, potentia non est, sed actus, quo scientiam nostram ad ea, quæ agimus applicamus; quam applicationem sequitur, vel testificatio, vel ligatio, vel excusatio.*

276. *Respondeo*—dicendum, quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus.

Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quæ secundum communem usum loquendi conscientiæ attribuuntur. Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiæ ad aliquid, nam conscientia dicitur *cum alio scientia*. Applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus.

Idem autem apparet ex his quæ conscientiæ attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare, vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere, sive reprehendere. Et hæc omnia consequuntur applicationem alicujus nostræ cognitionis, vel scientiæ ad ea quæ agimus. Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse, vel non fecisse, secundum illud (Eccle. vii. 23.): "*Scit scientia tua te crebro maledixisse aliis;*" et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum, vel non faciendum; et secundum hoc dicitur conscientia ligare, vel instigare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum, vel non bene factum; et secundum hoc conscientia dicitur excusare, vel accusare, seu remordere. Patet autem quod omnia hæc con-

sequuntur actualem applicationem scientiæ ad ea quæ agimus; unde, proprie loquendo, conscientia nominat actum.

Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiæ attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus (in Glossa Ezech. i. super illud: *Quatuor facies uni*), synderesim conscientiam nominat: et Basilius (hom. in princ. Proverb. a med.), "*naturale iudicatorium*;" et Damascenus dicit (lib. 4. de Fid. orth. cap 23.), quod est "*lex intellectus nostri*." Consuetum enim est quod causæ et effectus per invicem nominentur.*

* "Quidam dicunt conscientiam tripliciter dici. Quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita; sicut fides accipitur pro re credita: quandoque pro potentia, qua conscimus: quandoque pro habitu: a quibusdam dicitur, quod quandoque pro actu. Et hujus distinctionis hæc videtur esse ratio; quia cum scire sit aliquis actus, et circa actum consideratur objectum, potentia, habitus et ipse actus; invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor æquivaleretur: sicut hoc nomen intellectus quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum quemdam; quandoque vero actum. In hujusmodi tamen nominationibus sequendus est usus loquendi; quia 'nominibus utendum, ut plures,' ut dicitur (11. Topicor. c. 1. circa finem). Istud autem, juxta usum loquentium, esse videtur, ut conscientia quandoque pro re conscita accipiat, ut cum dicitur, 'Dicam tibi conscientiam meam' idest, quod est in conscientia mea. Sed potentiæ vel habitui, proprie loquendo, hoc nomen attribui non potest, sed solum actui; in qua significatione sola concordant omnia quæ de conscientia dicuntur.

"Sciendum est enim, quod non consuevit idem nomen esse alicujus potentiæ et actus et habitus, nisi quando actus aliquis est proprius alicujus potentiæ vel alicujus habitus; sicut *videre* est proprium potentiæ visivæ, et *scire in actu* habitus scientiæ: unde *visus* quandoque nominat potentiam, quandoque actum; et similiter scientia. Si autem sit aliquis actus qui conveniat pluribus, aut omnibus habitibus vel potentiis, non consuevit a tali nomine actus aliqua potentia vel aliquis habitus denominari; sicut patet de hoc nomine *usus*: significat enim actum cujuslibet habitus et potentiæ: 'usus enim est illius, cujus est actus;' unde hoc nomen *usus* ita significat actum quod nullo modo potentiam, vel habitum. Et similiter esse videtur de conscientia.—Nomen enim conscientiæ significat 'applicationem scientiæ ad aliquid:' unde *conscire* dicitur quasi simul scire. Quælibet autem scientia ad aliquid applicari potest: unde conscientia non potest nominare aliquem specialem habitum, vel aliquam potentiam; sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cujuscumque habitus vel cujuscumque notitiæ ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter; uno modo, secundum quod consideratur 'an actus sit vel fuerit;' alio modo, secundum quod consideratur 'an actus sit rectus, vel non.' Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicujus actus, in quantum scimus illum actum esse factum, vel non factum, sicut est in communi usu loquendi, quando dicitur: 'hoc non esse factum de conscientia mea,' i. e., nescio, vel nescivi an hoc factum sit vel fuerit: et secundum hunc modum loquendi, intelligitur quod habetur (Gen. xliii. 22.): "Non est in conscientiis nostris, quis pecuniam posuerit in saccis nostris" et (Eccl. vii. 23.): "Scit conscientia tua, quia tu crebro maledixisti aliis;" et secundum hoc dicitur conscientia testificari aliquid (Rom. ix. 1.): "Testimonium mihi perhi-

277. *Ad primum* ergo dicendum, quod conscientia dicitur spiritus, secundum quod spiritui pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

Ad secundum dicendum, quod inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subjecto, sed sicut cognitum in cognitione, in quantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad tertium dicendum, quod actus etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quæ est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est art. præc.

Cf. S. Thomam (ad Rom. 2. lect. 3.—II. Dist. 24. q. 2. a. 4.)

bente conscientia mea.” Secundum vero alium modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit rectus vel non, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiæ dirigimur in aliquid faciendum, vel non faciendum. Alio modo, secundum quod actus, postquam factus est, examinatur ad habitum scientiæ, an sit rectus, vel non rectus. Et hæc duplex via in operativis distinguitur, secundum duplicem viam quæ est in speculativis, scilicet viam quæ est *inveniendi*, et *judicandi*. Illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum est, quasi consiliantes, est similis inventioni, per quam ex principiis investigamus conclusiones. Illa autem via per quam ea quæ jam facta sunt examinamus et discutimus an recta sunt, est sicut via iudicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur.—Secundum autem utrumque applicationis modum, nomine conscientiæ utimur. Secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens ipsum, secundum hoc dicitur conscientia *instigare*, vel *inducere*, vel *ligare*: secundum vero quod scientia applicatur ad actum per modum examinationis eorum quæ jam actu sunt, sic dicitur conscientia *accusare*, vel *remordere*, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; *defendere* autem, vel *excusare*, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiæ.

“Sed sciendum, quod in prima applicatione, qua applicatur scientia ad actum, ut sciatur an factum sit, est applicatio ad actum particularem notitiæ sensitivæ, ut *memoria*, per quam ejus, quod factum est, recordamur, vel *sensus*, per quem hunc particularem actum, quem nunc agimus, percipimus. Sed in secunda et tertia applicatione, qua consiliamur, quid agendum sit, vel examinamus jam facta, applicatur ad actum habitus rationis operativi, scilicet habitus *synderesis* et habitus *sapientiæ*, quo perficitur superior ratio, et habitus *scientiæ* quo perficitur ratio inferior, sive simul omnes applicantur, sive alter eorum tantum. Ad hos enim habitus examinamus quæ fecimus, et secundum eos consiliamur de faciendis. *Examinatio* tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis: *consilium* autem de faciendis tantum.” Hactenus S. Thomas, l. c.—(Cf. ad 4. q. c. in quo conveniant et discrepent iudicium conscientiæ et liberi arbitrii.)

QUÆSTIO IV

De Appetitu in Communi.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 80.)

Deinde considerandum est de potentiis *appetitivis*, et circa hoc consideranda sunt quatuor. *Primo*: De appetitu in communi. *Secundo*: De sensualitate. *Tertio*: De voluntate. *Quarto*: De libero arbitrio.

(Ut quæ dicturi sumus de hac re melius intelligantur, duæ quæstiones in antecessum solvendæ sunt, quarum prima versatur circa *naturam Boni*; secunda agit de *appetitu Boni*.) Sit igitur

¶ I.—UTRUM BONUM ALIQUID SUPRA ENS ADDAT.

(*QQ. DD. de Veritate*, q. 21. seu *de Bono*, a. 1.)

Respondetur.—Tripliciter potest aliquid super alterum addere.—*Uno modo*, quod addat aliquam rem, quæ sit extra essentiam illius rei, cui dicitur addi; sicut album addit super corpus, quia essentia albedinis est præter essentiam corporis.—*Alio modo*, dicitur aliquid addi super alterum, per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal; non quidem ita quod sit in homine alia res quæ sit penitus extra essentiam animalis (alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo, esset animal, sed animal esset pars hominis); sed animal per hominem contrahitur, quia id, quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis: sicut est de ratione hominis, quod habeat animam, rationalem, et de ratione animalis quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem: ista tamen determinatio, ratione cujus, homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur.—*Tertio modo*, dicitur aliquid addere super alterum, secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius, quod non est de ratione alterius; quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non. Cæcum enim addit aliquid supra hominem, scilicet cæcitatem, quæ non est aliquod ens in natura, sed rationis tantum, secundum quod ens est comprehendens privationes; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo cæcus est; sed cum dicimus *tulpam cæcam*, non fit per hoc additum aliqua contractio.

“Non autem potest esse, quod supra ens universale aliquid addat aliquid *primo modo* (quamvis illo modo possit fieri aliqua additio super aliquod ens particulare): nulla enim res naturæ est quæ sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam hujus [particularis] entis.—*Secundo autem modo*, inveniuntur aliqua addere super ens: quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens; non aliquod accidens, vel aliquam differentiam, quæ sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei.—Sic autem Bonum non addit aliquid super ens, cum bonum dividatur æqualiter in decem genera, ut ens. Et ideo oportet, quod vel nihil addat super ens; vel si addat, quod sit in ratione tantum, si enim adderetur aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id, quod primo cadit in conceptione mentis, ut dicit Avicenna; oportet quod omne illud nomen, vel sit synonymum enti (quod de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum); vel addat aliquid ad minus secundum rationem.—Et sic oportet quod bonum, ex quo [eo quod] non contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit *rationis tantum*. Id autem, quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat.

“Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, *unum* addit id quod est rationis tantum. Illa autem relatio, secundum Philosophum (5. met. tex. 20.), dicitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id, quod non dependet, ad id ad quod refertur: sed e converso, cum ipsa relatio quædam dependentia sit. Sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili. Scientia enim dependet a scibili, sed non e converso. Unde relatio, qua scientia refertur ad scibile est realis; relatio vero, qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum; dicitur enim scibile referri, secundum Philosophum (6. met. tex. 7.), non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum. Et ita est in omnibus aliis, quæ se habent ut mensura ad mensuratum, vel perfectivum et perfectibile.

“Oportet igitur quod *Verum* et *Bonum* super intellectum [sc: conceptum vel rationem] entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare; sc: ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid aliud subsistit in specie illa. Et sic aliquod ens potest esse perfectum dupliciter. Uno modo, secundum rationem speciei tantum; et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale. Et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. “*Verum*, enim est in mente,” ut Philosophus dicit (6. Met.); et ‘unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum est conformatum, vel conformabile intellectui.’ Et ideo omnes recte definientes *verum*, ponunt in ejus definitione intellectum. Alio modo, ens est perfectivum alterius, non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse, quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est

perfectivum bonum. '*Bonum, enim, in rebus est,*' ut Philosophus dicit (in 6. Metaphy. com. 8.). In quantum autem unum ens est secundum suum esse perfectivum alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius, quod ab eo perficitur: et inde est, quod omnes recte definiētes *bonum*, ponunt in ratione ejus aliquid quod pertineat ad habitudinem finis; unde Philosophus dicit (in 1. Ethicor. in princ.), 'bonum optime definiunt, dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt.'

"Sic ergo primo et principaliter dicitur *bonum* ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundario dicitur aliquid *bonum*, quod est ductivum in finem prout *utile* dicitur bonum, vel natum est consequi finem; sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed perficiens, et conservans, et significans." Hæc S. Doctor *loco citato*.—Lege totam hanc quæstionem *De Bono*; est enim pulcherrima; et præsertim art. 3.—Cf. etiam *Sum. Theol.* (1. p. qq. 5. et 6.)

§ II.—UTRUM OMNIA BONUM APPETANT?

(QQ. DD. *de Veritate*, q. 22. a. 1.)

Respondeo.—Omnia bonum appetunt, non solum habentia cognitionem, sed quæ sunt cognitionis expertia.—Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quidam antiqui Philosophi posuerunt effectus, advenientes in natura, ex necessitate præcedentium causarum provenire, non ita quod causæ naturales essent hoc modo dispositæ, propter convenientiam talium effectuum; quod Philosophus (in 2. Phy. tt. 75. et 87. et seq.), ex hoc improbat, quod secundum hoc, hujusmodi convenientiæ et utilitates, si non essent aliquo modo intentæ, casu provenirent, et sic non acciderent in majori parte, sed in minori, sicut et cætera quæ casu accidere dicimus: unde necesse est dicere, quod omnes res naturales sunt ordinatæ et dispositæ ad suos effectus convenientes.

"Dupliciter autem contingit aliquid ordinari et dirigi in aliquid, sicut in finem: uno modo, *per seipsum*; sicut homo qui se ipsum dirigit ad locum, quo tendit; alio modo *ab altero*, sicut sagitta quæ a sagittante dirigitur ad determinatum locum. Per se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quæ finem cognoscunt, oportet enim dirigens habere cognitionem ejus, in quod dirigit: sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum ea quæ finem non cognoscunt.—Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim id quod dirigitur in finem, solummodo impellitur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur, propter quam ei competat talis directio vel inclinatio; et talis inclinatio est *violenta*, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem, consequitur a dirigente vel movente aliquam formam, per quam sibi talis inclinatio competit; unde et talis inclinatio erit *naturalis*, quasi habens principium naturale; sicut ille qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum natura-

liter feratur: per quem modum secundum Philosophum (8. Physic. t. 32.), ‘generans est motor in gravibus et levibus.’ Et per hunc modum omnia naturalia, in ea quæ sibi conveniunt, sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodammodo ipsa *vadant* et non solum ducantur in fines debitos: *violenta* enim tantummodo ducuntur, quia nihil conferunt moventi: sed naturalia vadunt in finem in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum.—Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod est intentum ab eo qui inclinat, vel dirigit; sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator intendit. Unde, cum omnia naturalia, naturali quadam inclinatione, sint inclinata in suos fines a primo Motore, qui est Deus; oportet, quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem cum non habeat alium suæ voluntatis finem nisi seipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis, oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum. *Appetere* autem nihil aliud est quam *aliquid petere*, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.

“Unde, cum omnia sint ordinata et directa in bonum a Deo, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsum tendit in bonum, *quasi petens* suum bonum; oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim essent omnia inclinata in bonum, sine hoc quod haberent in se aliquod principium inclinationis, possent dici *directa* in bonum, sed non appetentia bonum: sed ratione inditi principii, dicuntur omnia appetere bonum, quasi sponte tendentia in bonum: propter quod dicitur (Sap. 8.) quod divina Sapientia ‘disponit omnia suaviter,’ quia unumquodque ex suo motu tendit in id, ad quod est divinitus ordinatum.”

OBSERVA.—*Primo*. “Quum dicitur ‘omnia bonum appetunt,’ non oportet bonum determinari ad hoc vel illud, sed in communitate accipi: quia unumquodque appetit bonum naturaliter sibi conveniens. Si tamen ad aliquod unum bonum determinetur, hoc unum erit *esse*. Nec tamen prohibetur per hoc quod omnia esse habent: appetunt enim ejus continuationem, et quod habet esse in actu, uno modo, habet esse in potentia, alio modo; sicut aer est actu aer et in potentia ignis, et sic quod non habet esse actu, appetit esse actu. *Resp ad 4.*

Secundo.—“Quidam dicunt, quod sicut omnibus appetitus naturalis inest, ita et cognitio naturalis. Sed hoc non potest esse verum: quia cum ‘cognitio sit per assimilationem’; similitudo in esse naturæ non facit cognitionem, sed magis (illam) impedit; ratione cuius, oportet organa sensuum a speciebus sensibilibus esse denudata, ut possint eas recipere secundum esse spirituale, quod cognitionem causat. Unde ea, quæ nullo modo possunt aliquid recipere nisi secundum esse materiale, nullo modo possunt *cognoscere*; tamen possunt *appetere*, in quantum ordinantur ad aliquam rem in rerum natura existentem. Appetitus enim non respicit de necessitate esse spirituale, sicut cognitio. Unde potest esse na-

turalis appetitus, sed non cognitio. Nec tamen hoc prohibetur per hoc quod appetitus in animalibus cognitionem sequitur: quia in rebus naturalibus sequitur apprehensionem vel cognitionem, non tamen ipsorum appetentium, sed illius qui ea in finem ordinat. *Resp. ad 2.* Cf. etiam *Resp. ad 1. et ad 3.*

QUÆRES.—*Utrum omnia naturaliter Deum appetant?**

Respondeo.—Omnia naturaliter Deum appetunt *implicitè* non autem *explicitè*. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod secunda causa non potest influere in effectum suum, nisi in quantum recipit virtutem primæ causæ. Sicut autem influere causæ efficientis est *agere*; ita influere causæ finalis est *appeti* et *desiderari*. Et ideo, sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis existentem in eo, prout sc: est ordinatum in illud, vel habet similitudinem ejus. Et ideo, sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente: ita propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc est appetere ipsum Deum *implicitè*: sic enim virtus primæ causæ est in secunda, ut principia in conclusionibus; resolvere autem conclusiones in principia, vel secundas causas in primas, est tantum virtutis rationalis. Unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum *explicitè* appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio, nisi per resolutionem in prima principia; ita appetitus creaturæ rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu, vel habitu.

His in antecessum præsuppositis, ad questionem quartam solvendam accedamus. Duo quæri possunt.

1.—UTRUM DEBEAT PONI APPETITUS SPECIALIS ANIMÆ POTENTIA.

2.—“ APPETITUS DIVIDATUR IN APPETITUM SENSITIVUM ET INTELLECTIVUM, SICUT IN POTENTIAS DIVERSAS.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum appetitus sit aliqua specialis animæ potentia.

278. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod appetitus non sit aliqua specialis animæ potentia. Nam

* QQ. DD. de Veritate, q. 22. a. 2.

Primo.—Ad ea quæ sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animæ assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis; quia “bonum est quod omnia appetunt,” ut dicitur (in 1. Ethic. cap. 1.). Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

Secundo.—Potentiæ distinguuntur secundum objecta. Sed idem est quod cognoscimus, et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam præter vim apprehensivam.

Tertio—Commune non distinguitur contra proprium. Sed quælibet potentia animæ appetit quoddam particulare appetibile, scilicet objectum sibi conveniens. Ergo respectu hujus objecti, quod est appetibile in communi, non oportet accipere aliquam potentiam ab aliis distinctam, quæ appetitiva dicatur.

279. *Sed contra* est, quod Philosophus (in 2. de Anima, text. 27.), distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam (in 2. lib. orth. Fid. cap. 22.), distinguit vires appetitivas a cognitivis.

CONCLUSIO.—*Quoniam in quibus forma altiori modo existit, etiam inclinatio superior invenitur, necesse est in cognitionem habentibus (quæ formam altiori modo habent), esse etiam appetitivam vim supra modum appetitus naturalis.*

280. *Respondeo*—dicendum, quod necesse est ponere quamdam potentiam animæ appetitivam.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio; sicut ignis ex sua forma inclinatur ad superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quæ cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quæ cognitione carent. In his enim, quæ cognitione carent,

invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quæ appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum; sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodam modo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodam modo appropinquant, in quo omnia præexistunt, sicut Dionysius dicit (cap. 5. de div. Nom. lect. 1.). Sicut igitur formæ altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quæ dicitur appetitus naturalis. Et hæc superior inclinatio pertinet ad vim animæ appetitivam, per quam animal appetere potest ea quæ apprehendit, et non solum ea ad quæ inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animæ appetitivam.*

*Appetitus est specialis animæ potentia.—Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum potentiæ animæ ordinentur ad opera, quæ sunt animatorum propria; secundum hoc aliqua operatio habet quod ad eam specialis potentia animæ deputetur, quod ipsa est propria operatio animati. Invenitur autem aliqua operatio, quæ secundum unum modum communis est animatis; sed secundum alium modum est animatorum *propria*, sicut moveri et generari. Res enim spirituales absolute habent naturam, ut moveant, sed non ut moveantur; corpora autem moventur quidem; et quamvis unum possit *alterum movere*, non tamen aliquod eorum potest *movere seipsum*: quia, illa quæ movent seipsa, ut probatur (in 8. Physic. tt. 28. 30.), dividuntur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota. Quod quidem in rebus pure corporalibus esse non potest; quia formæ earum non possunt esse *moventes*, quamvis possunt esse 'motus principium, ut quo' aliquid movetur: sicut in motu terræ gravitas est principium quo movetur, non tamen est motor. Et hoc contingit, tum propter simplicitatem corporum inanimatorum, quæ non habent tantam diversitatem in partibus, ut una possit esse movens, alia mota; tum propter ignobilitatem et materialitatem formarum, quæ, quia longe distant a formis separatis (quarum est movere) non retinent ut *movere possint*, sed solum ut sint *motus principia*. Res vero animate sunt compositæ ex natura spirituali et corporali: unde potest esse in eis una

281. *Ad primum* ergo dicendum, quod appetere invenitur in habentibus cognitionem supra modum communem, quo invenitur in omnibus, ut dictum est in corp. art. Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animæ.

Ad secundum dicendum, quod id quod apprehenditur, et appetitur, est idem subjecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim ut est ens sensibile, vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens, aut bonum. Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas.

Ad tertium dicendum, quod unaquæque potentia animæ est quædam forma, seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquæque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum hujus vel illius potentiæ, utpote visio ad vivendum, et auditio ad audiendum; sed quia est conveniens simpliciter animali.

Cf. S. Thomam (*de Veritate*, q 15. a. 5.—III. *Dist.* 27. q. 1. a. 2.)

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversæ potentiæ.

282. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversæ potentiæ. Nam

pars movens et alia mota, tam secundum motum localem, quam secundum alios motus. Et ideo, in quantum *moveri* efficitur hoc modo propria actio ipsorum animatorum, ut ipsa se ipsa moveant ad determinatas species motus, inveniuntur in animalibus speciales potentiæ ordinatæ; sicut ad motum localem in animalibus (invenitur) vis *motiva*, in plantis vero et in animalibus communiter vis *augmentativa* ad motum augmenti, *nutritiva* ad motum alterationis, *generativa* ad motum generationis. Similiter *appetere*, quod quodammodo commune est om-

Primo.—Potentiæ non diversificantur per accidentales differentias, ut supra dictum est (q. 77. a. 5. et 70. a. 7.). Sed accidit appetibili quod sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversæ potentiæ.

Secundo.—Cognitio intellectiva est universalium; et secundum hoc distinguitur a sensitiva, quæ est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivæ; cum enim appetitus sit motus ab anima ad res, quæ sunt singulares, omnes appetitus videntur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui a sensitivo.

Tertio.—Sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum quam in aliis animalibus consequens sensum. Ergo pari ratione neque est aliud appetitivum.

283. *Sed contra* est, quod Philosophus (in 3. de Anima, t. 57.), distinguit duplicem appetitum et dicit quod “appetitus superior movet inferiorem.”

CONCLUSIO.—*Id, quod intellectu apprehenditur, est diversi generis ac illud quod sensu percipitur. Appetitus igitur sensitivus et appetitus intellectivus ad diversas potentias pertineant oportet.*

284. *Respondeo*—dicendum, quod necesse est dicere, appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quæ nata est moveri ab apprehenso; unde appetibile apprehensum est movens non motum; appetitus autem movens motum;

nibus, fit quodammodo speciale animatis, sc: animalibus, in quantum in eis invenitur appetitus et movens appetitum. ‘Ipsam enim bonum apprehensum est movens appetitum,’ secundum Philosophum (3. de Anima, t. 49.). Unde, sicut animalia moventur ex se præ aliis, ita et appetunt ex se; et propter hoc, sicut vis motiva est specialis potentia in anima, ita et vis appetitiva.”

Cf. sol. ad 3. et ad 5. de differentia inter appetitum naturalem et animale.

ut dicitur (in 3. de Anima, t. 34. et 11. Metaph. t. 53.). Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum; quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.*

* DISCRIMINA INTER APPETITUM SENSITIVUM ET VOLUNTATEM.

Primum.—Voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur *directe* per hoc, quod est sequi apprehensionem hanc vel illam; sed ex hoc quod est determinare sibi inclinationem, vel habere inclinationem determinatam ab alio, quæ duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit diversitatem apprehensionum, ut ex prædictis (art. præc. sc: a 3. ad 2.) patet. Unde quasi *ex consequenti* accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum, et non *principaliter*.

Secundum.—Quamvis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis, et non universalis; tamen ad appetendum quandoque movetur per apprehensionem alicujus universalis conditionis; sicut appetimus hoc bonum ex hac consideratione, qua consideramus simpliciter bonum esse appetendum; quandoque vero per apprehensionem particularis secundum suam particularitatem. Et ideo sicut appetitus *ex consequenti* distinguitur per differentiam apprehensionis, quam sequitur, ita *ex consequenti* distinguitur per universale et particulare.

Tertium.—Cum motus et operationes sint in singularibus, et ab universali propositione non possit fieri descensus ad conclusionem particularem, nisi mediante assumptione particulari; non potest universalis conceptio intellectus applicari ad electionem operis, quæ est quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in 7. Ethic. (6. cap. 11. cir. finem), nisi mediante apprehensione particulari. Et ideo motus, qui sequitur apprehensionem universalem intellectus, mediante particulari apprehensione sensus, non requirit aliam potentiam motivam respondentem intellectui et aliam respondentem sensui; sicut est de appetitu, qui immediate sequitur apprehensionem, et potentia motiva imperata, . . quæ est vis affixa musculis et nervis; unde non potest esse intellectivæ partis, quæ organo non utitur.

Quartum.—Sensus et intellectus differunt per rationes apprehensibiles, in quantum est apprehensibile, propter hoc quod ad diversa genera pertinent potentiarum; sensus enim tenet in apprehendendo particulare, intellectus autem in apprehendendo universale. Appetitus vero superior et inferior non differunt per differentias appetibilis, in quantum appetibile est, cum in idem tendat bonum quandoque uterque appetitus; sed differunt penes diversum modum appetendi, ut et dictis (art. 3.) patet: et ideo sunt quidem diversæ potentiae, sed non diversæ potentiarum genera.”—QQ. DD. de Veritate, q. 22. a. 4. sol. ad 1. 2. 3. 4.

285. *Ad primum* ergo dicendum, quod appetibile non accidit esse apprehensum per sensum, vel intellectum, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum; unde differentiæ apprehensi sunt per se differentiæ appetibilis. Unde potentiæ appetitivæ distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria objecta.

Ad secundum dicendum, quod appetitus intellectivus, etsi feratur in res, quæ sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid, quia est bonum. Unde Philosophus dicit, in sua Rhetorica (l. 2, c. 4. circ. fin.), quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quæ sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutes, et alia hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur (in 3. de Anima, t. 58.), opinio universalis non movet nisi mediante particulari; et similiter appetitus superior movet mediante inferiori; et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

Cf. S. Thomam (*de Veritate*, q. 15. a. 3.—Q. 22. a. 4.—I. *de Anima*, lect. 10.

III. *de Anima*, lect. 24. com. 2.)

QUÆSTIO V

De Sensualitate.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 81.)

Deinde considerandum est de sensualitate: circa quam quærentur tria:

- 1.—UTRUM SENSUALITAS SIT VIS APPETITIVA TANTUM.
- 2.— “ DIVIDATUR SENSUALITAS IN IRASCIBILEM ET CONCUPISCIBILEM, SICUT IN DIVERSAS POTENTIAS.
- 3.— “ IRASCIBILIS ET CONCUPISCIBILIS OBEDIANT RATIONI.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sensualitas solum sit appetitiva.

286. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva. Nam

Primo.—Dicit Augustinus (12. de Trinit. c. 12.), quod “sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est.” Sed corporis sensus sub vi cognitiva continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

Secundo.—Quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus (in 12. de Trin. loc. cit.), dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem, quæ ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

Tertio.—Sensualitas in tentatione hominis tenet locum serpentis. Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est vis cognitivæ. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

287. *Sed contra* est, quod sensualitas definitur esse “appetitus rerum ad corpus pertinentium.”

CONCLUSIO.—*Sensualitas non aliquam cognoscitivam virtutem importat, sed animæ vim appetitivam.*

288. *Respondeo*—dicendum, quod nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur (12. de Trinit. l. cit.), sicut ab actu sumitur nomen potentiæ, ut a visione visus. Motus autem sensualis est appetitus, apprehensionem sensitivam consequens; actus enim apprehensivæ virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus. Nam operatio virtutis apprehensivæ perficitur in hoc quod res apprehensæ sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivæ perficitur in hoc quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivæ virtutis assimilatur quieti, operatio autem virtutis appetitivæ magis assimilatur motui; unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivæ virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.*

*“*Sensualitas* nihil aliud esse videtur, quam vis appetitiva sensitivæ partis; et dicitur *sensualitas*, quasi aliquid a sensu derivatum. Motus enim appetitivæ partis ex apprehensione quodammodo oritur, quia ‘omnis operatio passivi ab activo originem sumit.’ Appetitus autem potentia passiva est, quia movetur ab appetibili, quod est movens non motum, ut dicitur (in 3. de Anima, com. 54.). Appetibile autem non movet appetitum, nisi apprehensum. In quantum ergo ex appetibili, apprehenso per sensum, movetur vis appetitiva inferior, ejus motus *sensualis* dicitur, et ipsa potentia *sensualitas* nominatur.

“Hic autem appetitus sensibilis medius est inter appetitum naturalem, et appetitum superiorem rationalem, qui voluntas nominatur.—Quod quidem ex hoc inspicere potest, quod in quolibet appetibili duo possunt considerari, sc: ipsa res quæ appetitur, et ratio appetibilitatis, ut delectatio, vel utilitas, vel aliquid hujusmodi. Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem, sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis; nihil enim est aliud appetitus naturalis quam ‘quædam inclinatio rei et ordo ad aliquam rem sibi convenientem,’ sicut lapidem ferri ad locum deorsum. (Quia) res vero naturalis in suo esse naturali determinata est, et una est ejus inclinatio ad aliquam rem determinatam: unde non exigitur aliqua apprehensio, per quam secundum rationem appetibilitatis distinguatur res appetibilis a non appetibili. Sed hæc apprehensio præexigitur

289. *Ad primum* ergo dicendum, quod per hoc quod dicit Augustinus, quod “sensualis animæ motus intenditur

in Instituyente naturam, qui unicuique naturæ dedit inclinationem propriam sibi convenientem.—Appetitus autem superior, qui est *Voluntas*, tendit directe in rationem appetibilitatis absolute, sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter, vel utilitatem, vel aliquid huiusmodi; hanc vero rem, vel illam appetit secundo, in quantum est prædictæ rationis particeps. Hoc autem ideo est, quia natura rationalis est tantæ capacitatis, quod non sufficeret ei inclinatio ad unam rem determinatam, sed indiget rebus pluribus et diversis; et ideo inclinatio ejus est in aliquid commune, quod in pluribus invenitur; et sic per apprehensionem illius communis tendit in rem appetibilem, in qua huiusmodi rationem appetendam esse cognoscit.—Appetitus vero inferior sensitivæ partis qui *sensualitas* dicitur, tendit in ipsam rem appetibilem, prout invenitur in ea id quod est ratio appetibilitatis. Non enim tendit in ipsam rationem appetibilitatis; quia appetitus inferior non appetit ipsam bonitatem, vel utilitatem, vel delectationem, sed hoc utile vel hoc delectabile; et in hoc appetitus sensibilis est infra appetitum rationalem. Sed, quia non tendit tantum in hanc rem, aut tantum in illam, sed in omne id quod est sibi utile vel delectabile, ideo est supra appetitum naturalem; et propter hoc apprehensione indiget, per quam delectabile a non delectabili distinguat.

“Et hujus distinctionis signum evidens est, quod appetitus naturalis habet necessitatem, respectu ipsius rei, in quam tendit; sicut grave necessario appetit locum deorsum.—Appetitus autem sensitivus non habet necessitatem in rem aliquam, antequam apprehendatur sub ratione delectabilis vel utilis; sed apprehenso quod est delectabile, de necessitate fertur in illud; non enim potest brutum animal inspiciens delectabile, non appetere illud. Sed voluntas habet necessitatem, respectu ipsius bonitatis et utilitatis; de necessitate enim vult homo bonum; sed non habet necessitatem, respectu hujus vel illius rei, quantumcumque apprehendatur ut bona, vel utilis; quod ideo est quia ‘unaquæque potentia habet quamdam necessariam habitudinem ad suum proprium objectum’—Unde datur intelligi, quod *objectum* appetitus *naturalis* est ‘hæc res, in quantum talis res,’ appetitus vero *sensibilis* ‘hæc res, in quantum est conveniens, vel delectabilis’ (sicut aqua in quantum est conveniens gustui, et non in quantum est aqua); objectum vero proprium *voluntatis* est ‘ipsam bonum absolute.’ Et sic differt apprehensio sensus et intellectus; nam sensus est apprehendere hoc coloratum; intellectus autem ipsam naturam coloris.

“Sic ergo patet quod appetitus alius est secundum speciem *Voluntas*, et *Sensualitas*; sicut et alia ratione appetitur ipsa bonitas, et hæc res bona: nam bonitas appetitur per seipsam, sed hæc res bona, in quantum participat aliquid. Et ideo, sicut participantia dicuntur per participationem, ut hæc res bona per bonitatem; ita appetitus superior regit appetitum inferiorem, et intellectus eodem modo [i. e. pariter] judicat de his, quæ sensus apprehendit. Sic ergo sensualitatis proprium objectum est ‘res bona, seu conveniens sentienti’; quod quidem contingit dupliciter:—*uno modo*; quia est conveniens ad ipsum *esse* sentientis: sicut cibus et potus, et alia huiusmodi; *alio modo*; quia est conveniens ipsi sensui, *ad sentiendum*: sicut color pulcher est conveniens visui ad videndum, et sonus moderatus auditui ad audiendum et sic de aliis.”

in corporis sensus," non datur intelligi quod corporis sensus sub sensualitate comprehendantur, sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quædam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quæ per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi præambuli.

Ad secundum dicendum, quod sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, in quantum communicant in actu motionis. Vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva; sicut et appetitiva, ad quam pertinet sensualitas.

Ad tertium dicendum, quod serpens non solum ostendit, et proposuit peccatum, sed etiam inclinavit in affectum peccati; et quantum ad hoc sensualitas per serpentem significatur.

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas.

290. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem sicut in potentias diversas. Nam

Primo.—Eadem potentia animæ est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur (in 2. de anima, t. 107.). Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cum ergo concupiscibile respiciat conveniens, irascibilis vero noci-

Et sic Magister complete sensualitatem notificat: per hoc enim quod dicit: "quod est quædam vis animæ inferior" designatur ejus distinctio ab appetitu superiori; per hoc autem quod dicit, "ex qua motus (procedit), qui intenditur, in corporis sensus," ostenditur ejus habitudo ad ea quæ sunt convenientia sensui, ad sentiendum: per hoc autem quod dicit "atque appetitus rerum ad corpus pertinentium," ostenditur ejus habitudo ad ea, quæ sunt convenientia ad conservandum esse sentientis.—Hæc S. Th. (Q. de Bono; QQ. DD. 25. a. 1.)

vum ; videtur quod eadem potentia animæ sit irascibilis et concupiscibilis.

Secundo.—Appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundum sensum. Sed conveniens secundum sensum est objectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est a concupiscibili differens.

Tertio.—Odium est in irascibili ; dicit enim Hieronymus (super illud Matth. xiii. : “*Simile est regnum cœlorum fermento*”): “Possideamus in irascibili odium vitiorum.” Sed odium, cum contrarietur amori, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

291. *Sed contra* est, quod Gregorius Nyssenus (habetur vero ex Nemesio, lib. de Nat. hominis, c. 16.), et Damascenus (lib. de Fid. orth. c. 22. ante med. et c. 12), ponunt duas vires, *irascibilem* et *concupiscibilem* partes appetitus sensitivi.

CONCLUSIO.—*Concupiscibilis vis est “convenientis et inconvenientis;” irascibilis vero proprium est “resistere contrariis.” Diversæ igitur sunt potentiæ partis sensitivæ, irascibilis et concupiscibilis.*

292. *Respondeo*—dicendum, quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quæ sensualitas dicitur ; sed dividitur in duas potentias, quæ sunt species appetitus sensitivi, scilicet in *irascibilem* et *concupiscibilem*.

Ad cujus evidentiam considerare oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia, et refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quæ convenientibus impedimentum præbent, et ingerunt nocumenta ; sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi conveni-

entem, sed etiam quod resistat corruptentibus et impedi-entibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quod in parte sensitiva sint duæ appetitivæ potentiae. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quæ sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva; et hæc dicitur *concupiscibilis*. Alia vero per quam animal resistit impugnantibus quæ convenientia impugnant, et nocumenta inferunt; et hæc vis vocatur *irascibilis*; unde dicitur quod ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.

Hæ autem duæ inclinationes non reducuntur in unum principium; quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria; unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam ut in pluribus. Patet etiam ex hoc quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quæ impediunt convenientia, quæ concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quæ concupiscibilis refugit.

Et propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in lætitiā terminatur. Propter hoc etiam pugnæ animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibus, et venereis, ut dicitur (in 9. de Animalibus, cap. 1.).*

*Hanc eandem quæstionem S. Doctor (in QQ. De Veritate, q. 25. a. 2.) sibi proponit, eamque sic resolvit.—“Appetitus sensualitatis has duas vires continet, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quæ sunt ad invicem diversæ potentiae; quod quidem hoc modo videri potest.—Appetitus enim sensitivus quamdam convenientiam habet cum appetitu naturali, in quantum uterque tendit in rem convenientem appetenti. Invenitur autem appetitus naturalis ad duo tendere, secundum duplicem

293. *Ad primum* ergo dicendum, quod vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis ; sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti, quod impugnat.

operationem rei naturalis. Una quarum est, per quam res naturalis nititur acquirere id, quod est conservativum suæ naturæ, sicut grave movetur deorsum, ut ibi conservetur. Alia est, per quam res naturalis sua contraria destruit per qualitatem activam ; et hoc quidem necessarium est corruptibili ; quia nisi haberet virtutem, qua suum contrarium vinceret, corrumperetur ab eo. Sic ergo appetitus naturalis ad duo tendit, sc : ad consequendum id, quod est congruum et amicum naturæ ; et ad habendam victoriam quamdam super illud, quod est ei adversum : et primum est quasi per modum *receptionis* ; secundum vero est per modum *actionis* ; unde ad diversa principia reducuntur. Recipere enim et agere non sunt ab eodem principio, ut ignis qui per levitatem fertur sursum, per calorem contraria corrumpit.—Ita in appetitu sensibili hæc duo inveniuntur : nam animal per appetitivam potentiam appetit id, quod est congruum et amicum sibi, et hoc per vim *concupiscibilem*, cujus proprium objectum est ‘delectabile secundum sensum’ ; appetit etiam habere dominium et victoriam super ea, quæ sunt sibi contraria, et hoc est per vim *irascibilem* ; unde dicitur quod ejus objectum est ‘aliquid arduum.’

“Et sic patet, quod irascibilis est alia potentia a concupiscibili. Nam aliam rationem appetibilitatis habet aliquid ex hoc, quod est arduum, a delectatione separat, et rebus circumstantibus immisceat ; sicut cum animal, relicta voluptate, cui vacabat, aggreditur pugnam, nec retrahitur propter dolores quos sustinet. Et iterum, una earum, sc : *concupiscibilis*, videtur ordinata ad *recipiendum* ; hæc enim appetit, ut suum delectabile ei conjungatur : altera vero sc : *irascibilis*, est ordinata ad *agendum* ; quia per actionem aliquam superat id quod est contrarium, vel nocivum, ponens se in quadam altitudine victoriæ super ipsum. Hoc autem communiter in potentiis animæ invenitur, quod recipere et agere ad diversas potentias pertinent, sicut patet de intellectu agente et possibili. Et inde est quod secundum Avicennam, ad irascibilem pertinet fortitudo et debilitas cordis, quasi virtuti ordinatæ ad agendum ; ad concupiscibilem autem dilatio et constrictio ipsius, quasi virtuti ordinatæ ad recipiendum.

“Patet igitur ex dictis, quod irascibilis quodammodo ad concupiscibilem ordinatur, sicut propugnatrix ipsius : ad hoc enim necessarium fuit animali per irascibilem victoriam de contrariis consequi, ut concupiscibilis sine impedimento suo delectabili potiretur ; cujus signum est, quod, propter delectabilia, pugna est inter animalia. . . . Et inde est, quod omnes passiones irascibilis habent et *principium* et *finem* in concupiscibili ; nam ira incipit ex aliqua tristitia illata, quæ est in concupiscibili et terminatur, post vindictam adeptam, ad gaudium quod iterum est in concupiscibili ; et similiter spes incipit a desiderio, vel amore, et terminatur in delectatione.

“Sciendum est autem, quod tam ex parte apprehensivarum virium, quam ex parte appetitivarum sensitivæ partis, aliquid est quod competit sensibili [sensitivæ] animæ secundum propriam naturam ; aliquid vero secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum ejus in suo supremo, sicut dicit Dionysius (in 7. cap. de Div. Nom.) quod ‘divina sapientia conjungit fines primorum principiiis secundorum’ ; sicut vis imaginativa compe-

Ad secundum dicendum, quod sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis æstimativa, scilicet quæ est perceptiva eorum quæ sensum non immutant, ut supra dictum est (qu. 78, art. 4.); ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem; et hæc est vis irascibilis.

Ad tertium dicendum, quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem; sed ratione impugnationis, quæ ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

Cf. S. Thom. (2. *Eth.* lect. 5.—3 *de Anima*, lect. 14.).

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

294. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non obediant rationi. Nam

Primo.—Irascibilis et concupiscibilis sunt partes sensu-

tit animæ sensibili, secundum propriam rationem, quia in ea reservantur formæ per sensum acceptæ; sed *vis æstimativa*, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animæ sensitivæ secundum quod participat aliquid rationis; unde ratione hujus æstimationis, dicuntur quædam animalia prudentiam habere, ut patet (in princ. Metaphy.); sicut quod ovis fugit lupum, cujus inimicitiam numquam sensit; et similiter ex parte sensitivæ. Nam, quod animal appetat id, quod est delectabile secundum sensum (quod ad concupiscibilem pertinet), hoc est secundum propriam rationem sensibilis animæ: sed quod, relicto delectabili, appetit victoriam quam consequitur cum dolore (quod ad irascibilem pertinet), competit ei secundum quod attingit aliquo modo appetitum superiorem: unde irascibilis est propinquior rationi ac voluntati, quam concupiscibilis. Et propter hoc incontinens iræ est minus turpis, quam incontinens concupiscentiæ, utpote minus privatus ratione, ut dicit Philosophus (in 2. *Eth.* 7. cap. 8.).

“Patet igitur ex dictis, quod irascibilis et concupiscibilis sint diversæ potentie, et quid est objectum utriusque, et quomodo irascibilis juvat concupiscibilem et dignior ea sit, sicut æstimativa inter cæteras apprehensivas virtutes sensitivæ partis.”

alitatis. Sed sensualitas non obedit rationi ; unde per serpentem significatur, ut dicit Augustinus (12. de Trinit. c. 12. et 13.) ; ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

Secundo.—Quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi, secundum illud Apostoli (ad Rom. 7. 23.): “Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.” Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

Tertio.—Sicut rationali parte animæ inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animæ non obedit rationi ; non enim audimus, nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitus, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

295. *Sed contra* est, quod Damascenus dicit (1. 2. orth. Fidei, c. 12. circa fin.), quod “obediens, et persuadibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram.”

CONCLUSIO.—*Irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi et voluntati, sed non eadem ratione.*

296. *Respondeo*—dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus, sive ratio, et voluntas, dupliciter : uno modo quidem quantum ad rationem ; alio vero modo quantum ad voluntatem.

Rationi quidem obediunt, quantum ad ipsos suos actus. Cujus ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab æstimativa virtute, sicut ovis, æstimans lupum inimicum, timet. Loco autem æstimativæ virtutis est in homine, sicut supra dictum est (qu. 78, art. 4.), vis cogitativa, quæ dicitur a quibusdam “ratio particularis,” eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus

sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri, et dirigi in homine secundum rationem universalem; unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus est ei obediens. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso; applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira, aut timor, aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur.

Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quæ fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus; sicut ovis timens lupum statim fugit: quia non est in eis superior appetitus, qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem, sed expectatur imperium voluntatis, quæ est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit (in 3. de Anima, text. 57.), quod “appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem.” Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.*

* Hanc subjectionem appetitus inferioris superiori pulchre admodum declarat S. Doctor (in QQ. DD. *De Veritate*, q. 25. a 4.) sic inquires:

“In ordine mobilium et motorum est devenire ad aliquod primum, quod est movens se, a quo movetur illud quod non est ex se motum: quia ‘omne quod est per aliud reducitur ad (id quod est) per se,’ ut habetur (ex 8. Physic.). Unde, cum voluntas seipsam moveat, ex hoc quod est domina sui actus, oportet quod vires aliæ, quæ seipsas non movent, ab aliquo moveantur. Tanto autem unaquæque aliarum virium plus de motu ejus participat, quanto fit ei propin-

297. *Ad primum* ergo dicendum, quod sensualitas significatur per serpentem quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivæ partis. Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum ex parte actus, ad quem inducunt ex ratione, ut dictum est (art. 1. et 2. hujus quæst.).

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus dicit (in 1. Politicorum, c. 3.), “est quidem in Animali contemplari et despoticum principatum, et politicum.” Anima quidem corpori dominatur, despotico principatu, intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio præcipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et re-

quior. Unde ipsæ appetitivæ inferiores voluntati obediunt, quantum ad suos principales actus, utpote ei propinquissimæ; aliæ vero magis remôtæ, ut nutritiva et generativa, moventur a voluntate quantum ad aliquos eorum exteriores actus.

“Subduntur autem appetitivæ inferiores, sc: irascibilis et concupiscibilis, rationi tripliciter.—*Primo* quidem ex parte ipsius rationis: cum enim eadem res sub diversis conditionibus considerari possit, et delectabilis vel horribilis reddi; ratio opponit sensualitati, mediante imaginatione, rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur; et sic sensualitas movetur ad gaudium, vel tristitiam. Unde Philosophus dicit (in 1. Ethic.) quod ‘ratio semper suadet ad optima.’—*Secundo*: ex parte voluntatis: in viribus enim ordinatis ad invicem et connexis, ita se habet, ut motus intensus in una earum, et præcipue in superiori, redundet in aliam. Unde, cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis. Unde dicitur (in 3. de Anima, com. 57.) quod ‘appetitus movet appetitum (sc: superior inferiorem), sicut sphaera sphaeram in corporibus cœlestibus.’—*Tertio*: ex parte motivæ exsequentis: sicut enim in exercitu progredi ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium ejus quod in nobis principatur, sc: rationis, qualiscumque motus fiat in inferioribus viribus. Unde ratio irascibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant: propter quod dicitur (Gen. iv. 7.) ‘sub te erit appetitus tuus.’

“Et sic patet, quod concupiscibilis et irascibilis subduntur rationi, et similiter sensualitas; quamvis nomen sensualitatis pertineat ad has vires, non secundum quod participant rationem, sed secundum naturam sensitivæ partis. Unde non ita proprie dicitur, quod sensualitas subditur rationi, sicut de irascibili et concupiscibili.”

galis dicitur, quo aliquis principatur liberis; qui etsi subdantur regimini præsentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti præcipientis imperio.—Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animæ; sed statim ad appetitum animæ movetur manus, et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri, voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principi irascibili et concupiscibili, politico principatu; quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab æstiativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur, irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare per hoc quod sentimus, vel imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat; vel triste, quod ratio præcipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

Ad tertium dicendum, quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur quorum præsentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores tam appetitivæ, quam apprehensivæ non indigent exterioribus rebus; et ideo subduntur imperio rationis, quæ potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivæ virtutis, sed etiam formare imaginativæ virtutis phantasmata.

APPENDIX.

DE PASSIONIBUS ANIMÆ.

(QQ. DD. *De Veritate* q. 26.)

Quum in appetitu sensitivo subjectantur passiones, aliquid de harum natura ordine et varietate hic innuendum erit, per modum appendicis.

‡ I.—*Utrum Passio sit tantum in appetitiva sensitiva.*

(l. c. art. 3.)

Respondeo.—Passio proprie loquendo, secundum Damascenum, non est nisi in appetitiva sensitiva. [Ipse enim ait: “passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali” (lib. 2. c. 22.); et iterum “passio est motus irrationalis animæ per susceptionem boni vel mali.”]

Quod sic patet. Dicitur enim passio tripliciter. *Uno modo*, communiter, secundum quod omne recipere est pati; et sic passio est in qualibet parte animæ, nec tamen solum in appetitiva sensitiva: hoc enim modo accipiendo passionem, dicit Commentator (in libr. de Anima), quod vires animæ vegetabilis omnes sunt activæ; vires animæ sensibilis omnes sunt passivæ; vires autem animæ rationalis partim activæ, propter intellectum agentem, partim passivæ, propter intellectum possibilem. Hic autem modus passionis, quamvis conveniat potentiis apprehensivis et appetitivis, magis tamen competit appetitivis: quia, cum operatio apprehensivæ sit in rem apprehensam, secundum quod est in apprehendente; operatio autem appetitivæ sit in rem, secundum quod est in seipsa; [hinc est quod id] quod recipitur in apprehensiva, minus habet de proprietate rei apprehensæ, quam id, quod recipitur in appetitiva, de ratione rei appetibilis: unde “verum, quod perficit intelligentiam, est in mente; bonum vero, quod perficit appetitivam, est in rebus,” ut dicitur (in 6. Metaph.).

Alio modo dicitur passio proprie, quæ consistit in abiectione unius contrarii, et alterius receptione, per viam transmutationis; et hic modus passionis convenire non potest animæ, nisi ex corpore, et hoc dupliciter.—*Uno modo*, secundum quod unitur corpori, ut forma; et sic compatitur corpori patiente passione corporali. *Alio modo*, prout utitur eo, sicut motor; et sic ex operatione animæ transmutatio fit in corpore, quæ quidem passio dicitur animalis.

Passio igitur *corporalis* prædicta pertingit ad potentias, secundum quod anima, secundum essentiam suam est forma corporis; et sic ad essentiam animæ pertinet. Potest tamen hæc passio attribui alicui potentiæ tripliciter.—*Uno modo*, secundum quod in essentia animæ radicitur; et sic, cum omnes potentiæ radicerent in essentia animæ, ad omnes potentias prædicta passio pertinet.—*Alio modo*, secundum quod ex læsione corporis potentialium actus impediuntur; et sic prædicta passio pertinet ad omnes potentias utentes organis corporalibus, quarum omnium actus impediuntur læsis organis, sed indirecte; et hoc modo pertinet etiam ad potentias organis corporalibus non utentes, sc: intellectivas; in quantum accipiunt a potentiis quæ organis utuntur; unde contingit quod, læso organo virtutis imaginativæ, intellectus operatio impeditur, propter hoc quod intellectus indiget phantasmatis in sua operatione.—*Tertio modo*, pertinet ad aliquam potentiam, ut apprehendentem ipsam; et sic proprie pertinet ad

sensum tactus: nam tactus est sensus eorum, ex quibus componitur animal, et similiter eorum, per quæ animal corrumpitur.

Passio vero *animalis*, quum per eam ex operatione animæ transmutatur corpus, in illa potentia esse debet, quæ organo corporali adjungitur, et cujus est corpus transmutare; et ideo ejusmodi passio non est in parte *intellectiva*, quæ non est alicujus organi corporalis actus; nec iterum est "in apprehensiva sensitiva," quia ex apprehensione sensus non sequitur motus in corpore, nisi, mediante appetitiva, quæ est immediatum movens; unde, secundum modum operationis ejus, statim disponitur organum corporale (sc: cor unde est principium motus), tali dispositione, quæ competat ad exequendum hoc in quod appetitus sensitivus inclinatur. Unde in ira fervet et in timore quodammodo frigescit et constringitur.

Et sic "in appetitiva sola" animalis passio proprie invenitur. Vires enim animæ vegetabilis, quamvis organo utantur, constat quod non sunt passivæ, sed activæ. Passio autem magis proprie appetitivæ potentiæ competit, quam apprehensivæ, ut in principio dictum est. Et hæc una est ratio, quare magis proprie appetitiva sensitiva passionis subjectum est, quam sensitiva apprehensiva; sicut et ipsa affectiva superior (voluntas) magis accedit ad propriam rationem passionis, quam intellectiva.

Tertio vero modo, passio dicitur transumptive, secundum quod aliquid qualitercumque impeditur ab eo quod est sibi conveniens. Hoc modo potentiæ animæ patiuntur, sicut a propriis actibus impediuntur. Quod quidem aliquantulum in omnibus animæ potentiis contingit, ut dictum est. Nunc autem loquimur de passione animali proprie dicta, quæ, ut ostensum est, in sola appetitiva sensitiva invenitur.—Cf. etiam *Sum. Theol.* (1. 2. q. 22.)

§ II.—*Penes quod contrarietas et diversitas inter animæ passiones invenitur.*

(1. c. a. 4)

Respondeo.—In passionibus animæ *triplex* distinctio invenitur.—*Prima* quidem est, "qua differunt quasi genere, utpote ad diversas potentias animæ pertinentes;" sicut distinguuntur passionem concupiscibilis a passionibus irascibilis. Ratio hujus distinctionis passionum sumitur ex ipsa ratione distinguendi potentias. Cum enim supra (quæ. de sensualitate) dictum sit, quod objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum; irascibilis vero aliquod arduum vel altum; illæ passionem ad concupiscibilem pertinent, in quibus importatur ordo, ad delectabile sensus absolute, vel ad ejus contrarium; illæ vero ad irascibilem quæ ordinantur ad aliquod arduum circa hujusmodi. Et sic apparet differentia inter desiderium et spem; nam *desiderium* dicitur "secundum quod appetitus movetur in aliquod delectabile;" *spes* autem dicit "quamdam elevationem appetitus in aliquod bonum quod æstimatur arduum, vel difficile"; et sic de aliis.

Secunda distinctio passionum animæ est "qua distinguuntur, quasi species in eadem potentia existentes."—Quæ quidem distinctio in passionibus concupiscibilis, secundum duo attenditur. Uno modo, "secundum contrarietatem;" et sic distinguitur *gaudium*, quod est respectu boni, a *tristitia*, quæ est respectu mali. Alio modo, "secundum quod ad idem objectum vis concupiscibilis ordinatur, secundum diversos gradus consideratos in processu appetitivi motus;" ipsum enim delectabile primo conjungitur appetenti aliquantulum secundum quod apprehenditur ut simile, vel conveniens; et ex hoc sequitur passio *amoris* qui nihil

est aliud quam “formatio quædam appetitus ab ipso appetibili;” unde amor dicitur esse quædam unio amantis et amati. Id autem quod sic aliqualiter conjunctum est, “queritur ulterius ut realiter conjungatur,” ut amans scilicet per fruatur amato; et sic nascitur passio *desiderii*: quod quidem, “cum adeptum fuerit in re,” generat *gaudium*. Sic ergo primum, quod est in motu concupiscibilis, est *amor*, secundum est *desiderium*, et ultimum est *gaudium*; et per contrarium istis sunt accipiendæ passionēs, quæ ordinantur in malum: ut *odium* contra amorem; *fuga* contra desiderium; *tristitia* contra gaudium.—Passiones vero irascibilis, ut supra dictum est (q. de Sensualitate, a. 2.), oriuntur ex passionibus concupiscibilis et terminantur ad eas; et ideo in eis invenitur distinctio aliqua conformis distinctioni concupiscibilis; et ulterius est in eis distinctio propria, secundum rationem proprii objecti. Ex parte quidem concupiscibilis est distinctio, qua distinguuntur per bonum et malum, vel per delectabile et contrarium; et iterum secundum habitum realiter vel non habitum realiter. Sed propria distinctio ipsius irascibilis est, ut passionēs ipsius distinguantur secundum excedens facultatem appetentis vel non excedens, et hoc secundum æstimationem: ista enim videntur distinguere arduum, sicut differentiæ per se.

Potest ergo passio in irascibili vel respectu boni esse, vel respectu mali. Si respectu boni; vel habiti, vel non habiti. Respectu boni habiti, nulla passio potest esse in irascibili; quia bonum, ex quo jam possidetur, nullam difficultatem ingerit possidenti; unde non salvatur ibi ratio ardui. Respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui salvari potest, propter difficultatem consequendi, si quidem illud bonum æstimetur ut excedens facultatem, facit desperationem; si vero ut non excedens, facit spem.—Si vero consideretur motus irascibilis in malum, hoc erit dupliciter, sc: vel in malum nondum habitum, quod quidem æstimatur ut arduum, in quantum difficile est vitari; vel ut jam habitum, sive conjunctum, quod idem rationem ardui habet, in quantum æstimatur difficile repelli. Si autem respectu mali nondum præsentis, si quidem illud malum æstimetur ut excedens facultatem, sic facit passionem, *timoris*; si autem non ut excedens, sic facit passionem *audaciæ*. Si autem malum sit præsens; aut æstimatur ut non excedens facultatem, et sic facit passionem *iræ*; aut ut excedens, et sic nullam passionem facit in irascibili, sed in sola concupiscibili manet passio *tristitiæ*.

Distinctio ergo illa, quæ accipitur “secundum diversos gradus acceptos in motu appetitivo,” non est causa alicujus contrarietatis; quia hujusmodi passionēs differunt, secundum perfectum et imperfectum, ut patet in desiderio et in gaudio. Sed distinctio, quæ est “secundum contrarietatem objecti,” proprie facit in passionibus contrarietatem. Unde in concupiscibili passionēs animæ accipiuntur, secundum bonum et malum, ut gaudium et tristitia; amor et odium.—In irascibili vero accipi potest duplex contrarietas. Una “secundum distinctionem proprii objecti,” sc: secundum excedens facultatem, vel non excedens; et sic sunt contraria, spes et desperatio, audacia et timor: et hæc contrarietas est magis propria. Alia vero est “secundum differentiam objecti concupiscibilis,” idest, secundum bonum et malum; per quem modum spes et timor contrarietatem habere videntur. Ira vero neutro modo contrariam passionem habere potest, nec secundum contrarietatem boni et mali; quia respectu boni præsentis, non est aliqua passio in irascibili: similiter nec secundum contrarietatem excedentis facultatem, et non excedentis; quia malum facultatem excedens nullam passionem

in irascibili facit, ut dictum est. Unde, inter cæteras passiones, hoc *ira* habet proprium, quod nihil est ei contrarium.

Tertia differentia passionum animæ est quasi accidentalis; quæ quidem dupliciter accidit. Uno modo, "secundum intensionem et remissionem," sicut *zelus* importat intensionem amoris, *furor* autem intensionem iræ. Alio modo, "secundum materiales differentias boni vel mali," sicut differunt misericordia et invidia, quæ sunt species tristitiæ: nam *invidia* est, tristitia de prosperitate aliena, in quantum [hæc prosperitas] æstimatur malum proprium; *misericordia* vero est "tristitia de adversitate aliena in quantum [hæc adversitas] æstimatur ut proprium malum." Et sic est in aliis quibusdam considerare. — Cf. etiam *Sum. Theol.* (1. 2. q. 23.).

‡ III.—*Utrum Spes, Timor, Gaudium, Tristitia, sint animæ principales Passiones.*
(1. c. a. 5.)

Respondeo. — Quatuor sunt *principales* animæ passiones, tristitia sc: gaudium spes et timor. — Cujus ratio est, quia principales passiones dicuntur, quæ aliis priores sunt, et earum origo. Cum autem passiones animæ sint in parte appetitiva, illæ passiones priores erunt, quæ immediate ex objecto appetitivæ oriuntur; quod quidem objectum est bonum et malum; hæ autem erunt quasi secundariæ, quæ mediantibus aliis oriuntur.

Ad hoc autem quod aliqua passio immediate oriatur ex bono vel malo, duo requiruntur. Quorum *primum* est, ut *per se* ex bono vel malo oriatur; quia quod est *per accidens* non est primum. *Secundum* vero, quod nullo præsupposito oriatur; ut sic principalis passio propter duo dicatur, quod nec per accidens, neque per posterius provenit ex objecto quod tenet locum activi. Ex bono autem provenit per se passio, quæ procedit ex bono, secundum quod est bonum; per accidens vero illa, quæ provenit ex bono secundum quod est malum: et e contrario est intelligendum de malo. Bonum autem, secundum quod est bonum, allicit et ad se trahit: unde si aliqua passio sit appetitus tendentis in bonum, erit passio per se consequens ex bono. Sed repellere appetitum est proprium mali, in quantum est malum; unde si aliqua passio est respectu boni, per quam bonum refugiat, passio illa non erit ex bono per se, sed in quantum apprehenditur ut aliquid malum. Et e contrario est intelligendum de malo; quod illa passio per se provenit ex malo, quæ consistit in fuga mali: illa vero per accidens, quæ consistit in accessu ad malum. Patet igitur qualiter aliqua passio *per se* ex bono, vel malo oritur.

Quia vero "quanto aliquid est ultimum in consequutione finis, tanto est prius in intentione et appetitu;" ideo illæ passiones, non præsuppositis aliis, ex bono vel malo oriuntur, quæ consistunt in exequutione finis, et eis præsuppositis oriuntur aliæ. Gaudium vero et tristitia ex ipsa consequutione boni vel mali proveniunt et per se: nam *gaudium* provenit ex bono, in quantum est bonum; et *tristitia* ex malo, in quantum est malum. Et similiter omnes aliæ passiones concupiscibilis per se ex bono vel malo proveniunt; quod contingit ex hoc quod objectum concupiscibilis est bonum vel malum, secundum absolutam rationem. Sed tamen aliæ passiones concupiscibilis præsupponunt gaudium et tristitiam per modum causæ: nam bonum concupiscibile ideo efficitur amatum et deside-

ratum, quia apprehenditur ut delectabile; malum vero odiosum et fugiendum, in quantum apprehenditur ut tristabile. Et sic secundum ordinem appetendi gaudium et tristitia sunt priora, quamvis in ordine exequendi sint posteriora.—In irascibili vero non omnes passiones per se consequuntur ex bono, vel malo; sed quædam per se, quædam per accidens: quod contingit ex hoc quod bonum vel malum, non secundum absolutam rationem sunt objectum irascibilis, sed secundum quod apponitur conditio arduitatæ, secundum quam et bonum repudiatur ut excedens facultatem, et in malum tenditur prout possibile est repellere vel subijci. Non autem potest esse in irascibili aliqua passio, quæ ex bono vel malo consequatur, nulla alia præsupposita: bonum enim, postquam habitum est, nullam passionem in irascibili facit, ut ex prædictis in art. præc. patet; malum vero præsens facit quidem passionem in irascibili, sed non per se, sed per accidens, in quantum sc: quis in malum præsens tendit ut repellendum et subijciendum, ut patet in *ira*.

Sic ergo patet, quod quædam passiones sunt quæ primo et per se ex bono vel malo oriuntur, sc: gaudium et tristitia;—quædam vero, quæ per se, sed non primo; sicut aliæ passiones concupiscibilis, et hæ duæ irascibilis, timor sc: et spes quarum una dicit fugam mali, alia accessum ad bonum; quædam vero nec per se, nec primo, sicut aliæ quæ sunt in irascibili, ut desperatio, audacia et ira, quæ dicunt accessum ad malum, vel recessum a bono. Sic ergo principalissimæ passiones sunt gaudium et tristitia. Timor autem et spes sunt principales in suo genere: quia non præsupponunt aliquas passiones in potentia, in qua sunt sc: in irascibili. Aliæ vero passiones concupiscibilis, ut amor, desiderium, odium et fuga, etsi sint per se ex bono vel malo, non sunt tamen primæ in suo genere, cum præsupponant alias in eadem potentia existentes, et sic non possunt dici principales neque simpliciter, neque in genere.

Et sic patet, quod solum quatuor sint principales passiones, Gaudium et Tristitia, Spes et Timor.—Cf. etiam S. Thomam (1. 2. q. 25.).

QUÆSTIO VI

De Voluntate.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 82.)

Deinde considerandum est de voluntate. [Voluntatem dari in homine eamque realiter distingui ab appetitu sensitivo et ab intellectu manifeste deducitur ex his omnibus, quæ in quæstione IV. dicta sunt. Propter rei tamen gravitatem, juverit hic afferre, quæ S. Doctor de hac re habet tum (in II. *con. Gent.*), tum (in QQ. DD. *de Veritate*, q. 22.) Sit igitur.]

§ I.—*Utrum omnis substantia immaterialis sit volens.*

(II. *con. Gent.* c. 47.)

Respondeo.—Necesse est substantias intellectuales esse volentes. Nam

Primo.—“Inest omnibus appetitus boni, quum ‘bonum sit quod omnia appetunt’ ut Philosophi tradunt (1. *Ethic.* c. 1.). Hujusmodi autem appetitus, in his quidem quæ cognitione carent, dicitur *naturalis* appetitus, sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum; in his autem, quæ cognitionem sensitivam habent, dicitur appetitus *animalis*, qui dividitur in *concupiscibilem* et *irascibilem*; in his vero, quæ intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, qui est *voluntas*. Substantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.”

Secundo.—“Adhuc, ‘id quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, tamquam in prius;’ unde et secundum Philosophum (Phys. 8. tex. com. 33.), mota ab alio reducuntur in prima moventia seipsa; in syllogismis etiam, conclusiones, quæ sunt notæ ex aliis, reducuntur in prima principia, quæ sunt nota per seipsa. Inveniuntur autem in substantiis creatis quædam quæ non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur vi naturæ, sicut inanimata, plantæ et bruta animalia; non enim est in eis agere et non agere. Oportet ergo quod fiat reductio ad alia prima, quæ seipsa agant ad operandum. Prima autem in rebus creatis sunt substantiæ intellectuales, ut supra (c. 46.) ostensum est. Hæ igitur substantiæ se agunt ad operandum. Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus, utpote in ipsa existens, agere et non agere. Substantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.”

Tertio.—“Principium cujuslibet operationis est forma, per quam aliquid est actu, quum ‘omne agens agat in quantum est actu.’ Oportet igitur quod secundum modum formæ sit motus operationis consequentis formam. Forma igitur quæ non est ab ipso agente per formam, causat operationem cujus agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma, quæ sit ab eo qui per ipsam operatur, etiam consequentis operationis

dominium habebit.—Formæ autem *naturales*, ex quibus sequuntur motus et operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formæ, sed ab exterioribus agentibus [tantum] totaliter, quum per formam naturalem unumquodque habeat esse in sua natura; nihil autem potest sibi esse causa essendi: et ideo, quæ moventur naturaliter non movent seipsa; non enim grave movet seipsum deorsum, sed generans quod dedit ei formam [moveret illud deorsum]. In animalibus etiam brutis formæ *sensatæ* vel *imaginatæ* moventes non sunt adinventæ ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptæ in eis ab exterioribus sensibilibus, quæ in sensum agunt et dijudicatæ per naturalem æstimationem: unde, licet quodammodo dicantur movere seipsa, in quantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura; in quantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata et plantas; in quantum vero ipsum appetere sequitur de necessitate in eis ex formis acceptis per sensum et iudicium naturalis æstimationis, non sibi sunt causa quod moveantur; unde non habent dominium sui actus. Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum [intellecta] concepta et quodammodo excogitata, ut patet de forma artis quam artifex concipit et excogitat et per quam operatur. Substantiæ igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suæ operationis dominium; habent igitur voluntatem.”

Quarto.—“Activum oportet esse proportionatum passivo et motivum mobili.” Sed in habentibus cognitionem, vis apprehensiva se habet ad appetitivam, sicut motivum ad mobile: nam comprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, movet appetitum intellectualement vel animale. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quædam, sed est omnium; unde et de intellectu possibili Philosophus dicit (3. De Anima, t. c. 10.) quod est ‘quo est omnia fieri.’ Appetitus igitur intellectualis substantiæ est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis, ut ad omnia se habeat; unde et Philosophus dicit (3. Ethic. c. 5.) quod est possibile et impossibile. Substantiæ igitur intellectuales habent voluntatem.” — Pulcherrime etiam de hac re disserit (QQ. DD. De Veritate, q. 23. a. 1.).

§ II.—*Utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitivam sensitivæ partis.*

(QQ. DD. De Veritate, q. 22. a. 4.)

Respondeo.—Voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo.—“Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut appetitus sensitivus distinguitur ab appetitu naturali, propter perfectiorem modum appetendi; ita appetitus rationalis ab appetitu sensitivo. Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ipsa divinæ dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet, ut omnia moveat, et inclinet, et dirigat, Ipse a nullo alio motus, vel inclinatus, vel directus. Unde quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et magis nata est se ipsam inclinare.—Natura igitur

insensibilis, quæ, ratione suæ materialitatis, est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem; non tamen est in ea aliquid inclinans, sed tantummodo inclinationis principium, ut ex prædictis (in art. 1. hujus quæstionis) patet. Natura autem *sensitiva*, ut Deo propinquior, in se ipsa habet aliquid inclinans, sc: appetibile apprehensum; sed tamen ipsa inclinatio non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad adspectum delectabilis, non potest non concupiscere illud; quia illa animalia non habent dominium suæ inclinationis; unde non agunt sed magis aguntur, secundum Damascenum: et hoc ideo, quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiæ et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat. Sed natura *rationalis*, quæ est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata; non solum movens hanc inclinationem quasi aliunde ei determinatam, sicut natura sensibilis: sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed *a seipsa*. Et hoc quidem competit ei, in quantum non utitur organo corporali, et sic recedens a natura mobilis accedit ad naturam moventis, et agentis. Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere, nisi cognoscat finem et habitudinem finis in ea quæ sunt ad finem, quod est tantum rationis. Et ideo, talis appetitus non determinatur ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis. Unde appetitus rationalis, qui *voluntas* dicitur, est alia potentia ab appetitu [sensitivo] sensibili.

§ III.—*Utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia.*

(QQ. DD. De Veritate, q. 22. a. 10.)

Respondeo.—Voluntas et intellectus sunt diversæ potentiæ, et ad diversa genera potentiarum pertinentes. Nam

“Cum distinctio potentiarum attendatur penes actus et objecta; non quælibet objectorum differentia ostendit diversitatem potentiarum; sed differentia objectorum ‘in quantum objecta’ sunt: non autem aliqua accidentalis differentia, quæ accidit objecto secundum quod est objectum. Sensibili enim, in quantum est sensibile, accidit esse animatum vel inanimatum; quamvis ipsis rebus, quæ sentiuntur, hæ differentiæ sunt essentielles. Et ideo penes has differentias non diversificantur potentiæ sensitivæ, sed penes audibile, et visibile et tangibile, quæ sunt differentiæ sensibilis, in quantum est sensibile, sive per esse sensibile per medium, vel sine medio. Et quando quidem differentiæ essentielles objectorum, in quantum objecta, sumuntur ut dividentes per se aliquod speciale objectum animæ, ex hoc diversificantur potentiæ, sed non genera potentiarum; sicut sensibile nominat non objectum animæ simpliciter, sed quoddam objectum quod prædictis differentiis per se dividitur. Unde *visus*, *auditus*, *tactus* sunt diversæ potentiæ speciales ad idem genus potentiarum animæ pertinentes, sc: ad *sensum*. Sed quando differentiæ acceptæ dividunt ipsum objectum communiter acceptum, tunc ex tali differentia innotescunt diversa genera potentiarum.

“Dicitur autem aliquid esse objectum animæ, secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam. Ubi ergo invenimus diversas ratio-

nes habitudinis ad animam, ibi invenimus per se differentiam in objecto animæ, demonstrantem *diversum genus* potentialium animæ. Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere; *unam* secundum quod ipsa res est in anima, per modum animæ et non per modum sui, *aliam*, secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic objectum animæ est aliquid dupliciter. *Uno modo*, in quantum natum est esse in anima, non secundum esse proprium, sed secundum modum animæ, i. e., spiritualiter, et hæc est ratio cognoscibilis, in quantum est cognoscibile. *Alio modo*, est aliquid objectum animæ, secundum quod ad ipsam anima inclinatur et ordinatur, secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis; et hæc est ratio appetibilis, in quantum est appetibile. Unde cognoscitivum et appetitivum constituunt diversa potentialium genera. Unde cum intellectus sub cognoscitivo comprehendatur; oportet voluntatem et intellectum esse potentias genere diversas."

His declaratis, ad quæstionem propositam solvendam gradum faciamus. Circa voluntatem quærentur quinque,

- 1.—UTRUM VOLUNTAS ALIQUID EX NECESSITATE APPETAT.
- 2.— " OMNIA EX NECESSITATE APPETAT.
- 3.— " SIT EMINENTIOR POTENTIA QUAM INTELLECTUS.
- 4.— " VOLUNTAS MOVEAT INTELLECTUM.
- 5.— " " DISTINGUATUR PER IRASCIBILEM ET CONCU-
PISCIBILEM.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.

298. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod voluntas nihil ex necessitate appetat. Nam

Primo.— Dicit Augustinus (in 5. de Civit. Dei, c. 10.) quod "si aliquid est necessarium, non est voluntarium." Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium; ergo nihil quod voluntas appetit est necessario desideratum.

Secundo.—Potestates rationales secundum Philosophum (lib. 9. Metaph. text. 3.), se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis; quia, ut dicitur (in 3. de Anima, text. 42.), "voluntas in ratione est." Ergo vo-

luntas se habet ad opposita ; ad nihil ergo de necessitate determinatur.

Tertio.—Secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed ejus quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

299. *Sed contra* est, quod Augustinus dicit (in 13. de Trinit. c. 4. in princ.), quod “beatitudinem omnes una voluntate appetunt.” Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

CONCLUSIO.—*Voluntas nihil velle potest coactionis necessitate ; potest autem aliquid velle necessitate finis, seu suppositionis ; naturali vero necessitate aliquid vult, beatitudinem videlicet.*

300. *Respondeo*—dicendum, quod necessitas dicitur multipliciter. Necesse enim est, ‘quod non potest non esse ;’ quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus, quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi ; sive formali, sicut cum dicimus, quod necesse est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis. Et hæc est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse ex aliquo extrinseco vel fine, vel agente ; fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter ; hæc vocatur necessitas finis, quæ interdum etiam utilitas dicitur ; ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere ; et hæc vocatur necessitas coactionis.

Hæc igitur coactionis necessitas omnino repugnat vo-

luntati. Nam hoc dicimus esse violentum quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quædam in aliquid; et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturæ; ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum, sive violentum, et voluntarium. Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo; sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quinimo necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæret ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur (in 2. Physic, text. 89.). Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit, et immobiliter, sit fundamentum, et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.*

* Notanda est doctrina, quam S. Doctor in solutione ejusdem quæstionis scilicet: "*Utrum voluntas quidpiam de necessitate velit*," tradit (in QQ. DD. *De Veritate*, q. 22. a. 5.).

"Sicut potest accipi ex verbis Augustini (De Civ. Dei, c. 10.), duplex est necessitas; necessitas scilicet: *coactionis*, et hæc in volentem nullo modo cadere potest; et necessitas *naturalis inclinationis*, sicut dicimus Deum de necessitate vivere: et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult.—Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id, quod sibi competit secundum rationem propriam, sed [etiam] id quod ei competit secundum rationem primi: sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei convenit secundum propriam differentiam, quæ est rationale; sed uti sensu vel alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal vel vivum. Et similiter videmus in sensibilibus, quod, quum sensus *tactus* sit quasi fundamentum aliorum sensuum, in organo uniuscujusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus, cujus est organum proprium; sed etiam proprietas *tactus*; sicut organum sensus *visus* non solum sentit album et nigrum, in quantum est organum *visus*; sed sentit cali-

301. *Ad primum* ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit, *ibid.*

Ad secundum dicendum, quod voluntas, secundum quod aliquis naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum quam rationi, quæ ad opposita se habet. Unde secundum hoc magis est intellectualis quam rationalis potestas.

Ad tertium dicendum, quod sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad
dum et frigidum et corrumpitur ab eorum excellentiis, secundum quod est organum tactus.

“Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa Voluntas quædam natura sit: quia omne quod in rebus invenitur, natura quædam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturæ est. Hoc autem est cujuslibet naturæ creatæ, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni; et præter hoc, habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei competit in quantum voluntas est.

“Sicut autem est ordo naturæ ad voluntatem; ita se habet ordo eorum, quæ naturaliter vult voluntas, ad ea, respectu quorum a se ipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum; ita appetibile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem *finis* est principium et fundamentum eorum, quæ sunt ad finem; cum quæ sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo id quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus ut beatitudo, et ea quæ in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis et alia hujusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur, naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate.

“Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas, nullo tamen modo concedendum est, quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est, quam violentiæ cujusdam inductio. Violentum autem, secundum Philosophum (in 3. *Ethic.* cap. 1.), est ‘cujus principium est extra nil conferente vim passo,’ sicut, si lapis sursum projiciatur; quia nullo modo, quantum est de se ad hunc modum inclinatur. Sed cum ipsa voluntas sit quædam inclinatio, eo quod est appetitus quidam, non potest contingere, ut voluntas aliquid velit, et inclinatio ejus non sit in illud; et ita non potest contingere, ut voluntas aliquid *coacte* vel *violenter* velit, si aliquid naturali inclinatione velit.” Ita S. Doctor (l. c.).

finem, ut dicitur (in 3. Ethic. c. 2.). Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult.

302. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult. Nam

Primo.—Dicit Dionysius (4. c. de divin. Nom. part. 4. lect. 23.), quod “malum est præter voluntatem.” Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

Secundo.—Objectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex movente. Ergo videtur quod objectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

Tertio.—Sicut apprehensum secundum sensum est objectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est objectum intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum; dicit enim Augustinus (9. super Gen. ad litt. c. 14.), quod “animalia moventur visis.” Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

303. *Sed contra* est, quod Augustinus dicit (lib. 1. Retr. cap. 9.), quod “voluntas est qua peccatur, et recte vivitur,” et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quæcumque vult.

CONCLUSIO.—“*Sicut intellectus se habet ad prima principia, ita voluntas ad ultimum finem.*”—*Sicut igitur intellectus non necessario assentit iis quæ non habent necessariam connexionem cum primis principiis; ita voluntas non necessario vult illa particularia bona, sine quibus homo beatus esse potest.*

304. *Respondeo*—dicendum, quod voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult.—Ad cujus evidentiam considerandum est, quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut jam dictum est art. præc. Sunt autem quædam intelligibilia quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quædam autem propositiones sunt necessariae, quæ habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum; et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexionem necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat.—Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inhæret. Sunt autem quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhæret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinæ visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult.*

* Voluntas indeterminationem præclare determinat S. Doctor (in QQ. DD. *De Veritate*, q. 22. a. 6.). Ibi enim hanc sibi proponit quæstionem: "*Utrum Voluntas de necessitate velit quidquid vult*;" eamque sic resolvit.

Respondeo.—"Ex hoc aliquid dicitur necessarium quod est immutabiliter de-

305. *Ad primum* ergo dicendum, quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum

terminatum ad unum. Unde, cum voluntas indeterminate se habeat, respectu multorum; non habet, respectu omnium, necessitatem: sed respectu eorum tantum, ad quæ naturali inclinatione determinatur, ut (art. p.) dictum est. Et quia ‘omne mobile reducitur ad immobile,’ et ‘indeterminatum ad determinatum,’ sicut ad principium; ideo oportet quod id, ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea, ad quæ non est determinata; et hoc est finis ultimus, sicut dictum est (art. præc.).—Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium; sc: respectu objecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem.

“*Primo* quidem, ‘respectu objecti,’ est indeterminata voluntas, quantum ad ea quæ sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum, ut dictum est (art. præc.); quod ideo contingit, quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversæ viæ competunt perveniendi in ipsum; et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quæ sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quæ ad certum finem et determinatum non habent nisi certam et determinatam viam. Et sic patet, quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita et ea quæ sunt ad finem, ut nihil sit in eis accipere, quod possint appetere, vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere; sed non de necessitate appetit aliquid eorum, quæ sunt ad finem. Unde respectu hujus est in potestate ejus appetere hoc vel illud.

“*Secundo*, est voluntas indeterminata, ‘respectu actus;’ quia circa objectum determinatum potest uti actu suo, cum voluerit, vel non uti: potest enim exire in actum volendi respectu cujuslibet, vel non exire; quod in rebus naturalibus non contingit; grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Hoc autem exinde contingit, quia res inanimatæ non sunt motæ a se ipsis, sed ab aliis; unde non est in eis moveri, vel non moveri; res vero animatæ moventur a se ipsis; et inde est quod voluntas potest velle et non velle.

“*Tertio*, indeterminatio voluntatis est, ‘respectu ordinis ad finem,’ in quantum voluntas potest appetere id quod, secundum veritatem, in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum: et hæc indeterminatio ex duobus contingit, sc: ‘ex indeterminatione circa objectum’ in his quæ sunt ad finem; et iterum ‘ex indeterminatione apprehensionis,’ quæ potest esse recta et non recta: sicut ex aliquo principio vero dato non sequitur falsa conclusio nisi per aliquam falsitatem rationis, vel assumptis aliquam falsam, vel falso ordinantis principium in conclusionem. Ita ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, non posset sequi quod aliquis inordinate appeteret aliquid, nisi ratio acciperet aliquid inordinate in finem, quod non est ordinabile in finem; sicut qui appetit beatitudinem appetitu recto, numquam deduceretur in appetendam fornicationem, nisi in quantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, in quantum est quoddam delectabile bonum, et sicut ordinabilem in beatitudinem, velut quandam imaginem ejus. Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua potest bonum vel malum appetere.

“Cum autem voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur; sc: ‘quantum ad actum, in quantum potest velle aut non velle,’ et ‘quantum ad objectum, in quantum potest

est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad secundum dicendum, quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

Ad tertium dicendum, quod vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit; et ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium; et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, non ex uno ex necessitate.

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus.

306. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod voluntas sit altior potentia quam intellectus. Nam

Primo.—Bonum et finis est objectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

velle hoc, vel illud, et ejus oppositum,' et 'quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum.'—Sed quantum ad *primum* horum, inest libertas voluntati, in quolibet statu naturæ, respectu cujuslibet objecti. *Secundum* vero horum est respectu quorundam objectorum, sc: respectu eorum quæ sunt ad finem, et non ipsius finis; et etiam secundum quolibet statum naturæ. *Tertium* autem non est respectu omnium objectorum, sed quorundam eorum, sc: quæ sunt ad finem; nec respectu cujuslibet status naturæ, sed illius tantum in quo natura deficere potest. Nam, ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali, in his quæ sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum, nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis *signum*."

Secundo.—Res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta; et hoc etiam in potentiis animæ apparet; proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quam intellectus.

Tertio.—Habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet charitas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus: dicitur enim (I. ad Cor. xiii. 2.): “Si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, charitatem autem non habuero, nihil sum.” Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus.

307. *Sed contra* est quod Philosophus (in 10. Ethicorum, c. 7.), ponit altissimam potentiam animæ esse intellectum.

CONCLUSIO.—“*Objectum intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis.*” *Intellectus igitur est simpliciter et absolute altior potentia quam voluntas: hæc tamen interdum secundum quid et respective altior censenda est; quando, nimirum, ejus objectum in re altiori invenitur.*

308. *Respondeo*—dicendum, quod eminentia alicujus ad alterum potest attendi dupliciter: uno modo simpliciter; alio modo secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale; secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum.

Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur; et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis; nam objectum intellectus est ipsa ratio

boni appetibilis ; bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate.

Secundum quid autem, et per comparisonem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quod objectum voluntatis in altiori re invenitur quam objectum intellectus ; sicut si dicerem, auditum esse secundum quid nobiliorem visu, in quantum res aliqua cujus est sonus, nobilior est aliqua re cujus est color ; quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est (qu. 16. art. 1. et qu. 27. art. 4.), actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectæ est in intelligente ; actus vero voluntatis perficitur ex eo quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est. Et ideo Philosophus dicit (in 6. Metaph. text. 8.), quod “bonum et malum,” quæ sunt objecta voluntatis, “sunt in rebus ; verum et falsum,” quæ sunt objecta intellectus, “sunt in mente.” Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparisonem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam, tunc etiam in comparisonem ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio ; e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.*

* Eandem quæstionem S. Doctor (QQ. DD. *De Veritate*, q. 22. a. 11.) sic resolvit :

Respondet. — “Aliquid potest altero eminentius dici et simpliciter, et secundum quid. Ad hoc autem quod ostendatur aliquid esse altero simpliciter melius, oportet quod eorum comparatio attendatur penes eorum essentialia, et non penes accidentalia ; quia per hoc attenderetur unum altero eminere, secundum

309. *Ad primum* ergo dicendum, quod ratio causæ accipitur secundum comparisonem unius ad alterum; et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur. Sed verum dicitur magis absolute, et ipsius boni rationem significat; unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum, secundum quod intellectus res quædam est, et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior, sicut intellectus inter alias potentias.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius; quia in uno eodemque potentia tempore præcedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter, et secundum naturæ ordinem, est perfectius; sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo; bonum enim intellectum movet voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparisonem ad id quod supra animam est; virtus enim charitatis est qua Deum amamus.

quid: sicut homo, si comparatur leoni, quantum ad differentias essentielles, invenitur leone simpliciter nobilior, in quantum homo est animal rationale, leo vero irrationale: leo vero est homine excellentior, si comparatur secundum fortitudinem corporalem; hoc autem est esse nobilius secundum quid. Ut ergo consideretur quæ earum potentia sit potior, voluntas an intellectus, hoc ex eorum differentiis per se, considerandum est.

“Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit, quod ‘species rei intellectæ in ipso consistit intellectu,’ cum secundum hoc intelligat actu, in quo ejus dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus ejus consistit ex hoc quod ‘anima ordinatur ad rem aliquam nobilem, secundum esse quod res illa habet in se ipsa.’ Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem. Unde, voluntas et intellectus, si absolute considerentur, non comparando ad hanc vel illam rem, hunc ordinem inveniuntur habere, quod intellectus eminentior *simpliciter* est voluntate.

“Sed contingit multo eminentius esse comparari ad rem aliquam nobilem per aliquem modum, quam ejus nobilitatem in se ipso habere; quando videlicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo, quam eam habeat res illa in se ipsa. Si autem nobilitas illius rei insit alii rei vel æque nobiliter vel nobilius, quam in re cujus est; tum absque omni dubitatione nobilius erit quod in se no-

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum voluntas moveat intellectum.

310. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod voluntas non moveat intellectum. Nam

Primo.—Movens est nobilius et prius motu; quia movens est agens; “agens autem est nobilius patiente,” ut Augustinus dicit (12. super Gen. ad litt. c. 16, et Philosophus, in 3. de Anima, text. 19.). Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut supra dictum est, art. præc. Ergo voluntas non movet intellectum.

Secundo.—Movens non movetur a moto, nisi forte per accidens. Sed intellectus movet voluntatem; quia appetibile apprehensum per intellectum est movens non motum, appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur a voluntate.

Tertio.—Nihil velle possumus, nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle præcedat aliud intelligere,

bilitatem rei alterius habebit, quam quod ad ipsam rem nobilem qualitercumque ordinatur. Rerum autem, quæ sunt anima superiores, formas percipit intellectus inferiori modo, quam sint in ipsis rebus: ‘recipitur enim aliquid in intellectu per modum sui;’ ut dicitur (in Lib. de Causis. prop. 10.). Et eadem ratione, earum, quæ sunt anima inferiores, sicut res corporales, formæ sunt nobiliores in anima, quam in ipsis rebus.

“Sic igitur tripliciter potest sumi comparatio intellectus ad voluntatem. Uno modo, ‘absolute et in universali, non respectu hujus vel illius rei;’ et sic intellectus est eminentior voluntate: sicut habere id quod est dignitatis in re aliqua est perfectius, quam comparari ad nobilitatem ejus.—Alio modo, ‘per respectum ad res naturales sensibiles;’ et sic iterum, intellectus est simpliciter nobilior voluntate, utpote intelligere lapidem, quam velle lapidem; eo quod forma lapidis nobiliori modo est in intellectu, secundum quod ab intellectu intelligitur, quam sit in se ipsa, secundum quod a voluntate desideratur.—Tertio modo, ‘in respectu ad res divinas quæ sunt anima superiores:’ et sic velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum et amare, quam cognoscere: quia Divina Bonitas perfectius est in ipso Deo, prout a voluntate desideratur, quam sit participata a nobis, prout ab intellectu concipitur.”

et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum, quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

311. *Sed contra* est, quod Damascenus dicit (lib. 2. orth. Fid. c. 16. ad finem), quod “in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere.” In nobis autem est aliquid per voluntatem; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

CONCLUSIO.—“*In omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia, quæ finem universaliorem respicit, movet potentias quæ fines particulares respiciunt.*”—Voluntas igitur bonum in communi respiciens, intellectum, sicut et ceteras animæ vires (exceptis vegetativis) ad suos actus, movet per modum agentis. Intellectus autem voluntatem movet finaliter, per modum sc: finis seu proponentis objectum in quod voluntas tendat.

312. *Respondeo*—dicendum, quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis.

Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsus; et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animæ vires, ut Anselmus dicit (in libro de Similitudinibus, c. 2.).

Cujus ratio est quia in omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia quæ respicit finem universalem movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quam in politicis; cœlum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quo-

rum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel etiam individui. Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum autem voluntatis est bonum, et finis in communi. Quælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, et intellectus ad cognitionem veri.

Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetativæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur.*

* Eamdem quæstionem sic solvit S. Doctor (in QQ. DD. *De Verit.* q. 22. a. 12.)

Respondet.—“Intellectus aliquo modo movet voluntatem, et aliquo modo voluntas movet intellectum et alias vires.

“Ad cujus evidentiam sciendum, quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode: cum ‘in qualibet actione duo considerantur, scilicet agens et ratio agendi;’ ut in calefactione, ignis est agens, et ratio agendi calor. In movendo dicitur finis movere, sicut ratio movendi; sed efficiens, sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agentis, per quam agit: unde oportet quod insit agenti, ad hoc quod agat; non autem inest secundum esse naturæ perfectum, quia hoc habito quiescit motus; sed inest agenti per modum intentionis, nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse: et ideo finis præexistit in movente proprie secundum intellectum, cujus est recipere aliquid per modum intentionis et non secundum esse naturæ.

“Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet præconcepit rationem finis et eam voluntati proponit. Sed movere per modum causæ agentis est voluntatis, et non intellectus; eo quod voluntas comparatur ad res, secundum quod in se ipsis sunt, intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in se ipsis subsistunt, et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis: calor enim in anima non calefacit, sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus. Et præterea, actus voluntatis est quædam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus: ‘inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet.’ Unde patet quod voluntas habet movere per modum causæ agentis et non intellectus.

“Potentis autem animæ superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur supra seipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animæ, et super om-

313. *Ad primum* ergo dicendum, quod intellectus dupliciter considerari potest: uno modo secundum quod intellectus est apprehensivus entis, et veri universalis; alio modo secundum quod est quædam res, et particularis potentia, habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest: uno modo secundum communitatem sui objecti, prout scilicet est appetitiva boni communis; alio modo secundum quod est quædam determinata animæ potentia, habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis objectorum utriusque, sic dictum est supra, art. præc., quod intellectus est simpliciter altior et

nes ejus vires. Intellectus enim intelligit se et voluntatem et essentiam animæ et omnes animæ vires; et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animæ, et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem, sicut intellectus, cum intelligit voluntatem velle, accipit in seipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animæ, fertur in eas ut in res quasdam, quibus convenit motus et operatio, et unamquamque inclinat in propriam operationem; et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causæ agentis sed etiam ipsas animæ vires."

Notanda sunt, quæ S. Doctor habet in solutionibus.

Primo.—"Quum in reflexione sit similitudo quædam motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium; oportet sic dicere in reflexione ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius: et ideo, quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior; et sic voluntas intellectum movere potest.

Secundo.—"Non est [in casu] procedere ad infinitum: statur enim in appetitu naturali, quo inclinatur in suum actum.

Tertio.—"Intellectus movet per modum finis [proponendo objectum]: hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem.

Quarto.—"Imperium est et voluntatis et rationis quantum ad diversa, voluntatis quidem, secundum quod imperium inclinationem quamdam importat; rationis vero, secundum quod hæc inclinatio distribuitur et ordinatur, ut exequenda per hunc vel per illum.

Quinto.—"Quælibet potentia præeminet alteri in hoc quod est proprium sibi, sicut tactus perfectius comparatur ad calorem, quem sentit per se, quam visus, qui sentit ipsum per accidens: et similiter intellectus, completius comparatur ad verum, quam voluntas; et voluntas completius comparatur ad bonum, quod est in rebus, quam intellectus. Unde, quamvis intellectus simpliciter sit nobilior voluntate, ad minus respectu aliquarum rerum; tamen secundum rationem movendi, quæ competit voluntati ex ratione propria objecti, voluntas nobilior invenitur.

nobilior voluntate.—Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui objecti, et voluntas secundum quod est quædam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate; quia sub ratione entis, et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus ejus, et objectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum ejus, et objectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem, aut lignum, quæ continentur sub communi ratione entis, et veri.—Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti, quod est bonum; intellectus autem, secundum quod est quædam res, et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et objectum ejus, quod est verum; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere.—Ex his ergo apparet ratio quare hæ potentiæ suis actibus invicem se includunt; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam verum intellectum, et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam bonum desideratum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus alio modo movet voluntatem, quam voluntas intellectum, ut jam dictum est in corp.

Ad tertium dicendum, quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis; sed principium considerandi, et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit (in 7. Eth. seu mag. Mor. c. 18.), et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.

ARTICULUS QUINTUS.

Utrum irascibilis et concupiscibilis distinguere debeant in appetitu superiori.

314. *Ad quintum* sic proceditur.—Videtur quod irascibilis et concupiscibilis distinguere debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. Nam

Primo.—Vis concupiscibilis dicitur a concupiscendo, irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed solum ad intellectivum, qui est voluntas, sicut concupiscentia sapientiæ, de qua dicitur (Sap. vi. 21.): “Concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum.” Est etiam quædam ira quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantum, sicut cum irascimur contra vitia; unde et Hieronymus (super Math. c. 13. super illud): “Simile est regnum cælorum fermento,” etc., monet ut odium vitiorum possideamus in irascibili. Ergo irascibilis et concupiscibilis distinguere debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

Secundo.—Secundum quod communiter dicitur, charitas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo: quia non sunt sensibilibus objectorum, sed intelligibilibus. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt ponendæ in parte intellectiva.

Tertio.—(In libro de Spiritu et Anima, c. 3.). Dicitur, quod “has potentias,” scilicet irascibilem et concupiscibilem, et rationalem, “habet anima, antequam corpori miscetur.” Sed nulla potentia sensitivæ partis est animæ tantum, sed conjuncti, ut supra dictum est (qu. 78. art 5. et 8.). Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quæ est appetitus intellectivus.

315. *Sed contra* est, quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom. c. 16.) dicit quod “irrationalis pars animæ dividitur in desiderativum et irascitivum;” et idem dicit Damascenus (in lib. 2. de Fid. c. 12.). Et Philosophus dicit (in 3. de Anima, text. 42.) quod “voluntas in ratione est; in irrationali autem parte animæ concupiscentia, et ira, vel desiderium, et animus.”

CONCLUSIO.—*In superiori appetitu hominis, voluntate scilicet, non distinguitur concupiscibilis et irascibilis.*

316. *Respondeo*—dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Quia, sicut supra dictum est (qu. 77, art. 3. et quæst. 79. art. 7.), potentia quæ ordinatur ad aliquod objectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas; sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivæ potentiæ secundum diversas species colorum. Si autem esset aliqua potentia quæ esset albi, in quantum est album, et non in quantum est coloratum; diversificaretur a potentia quæ esset nigri, in quantum est nigrum.—Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale; et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum diversificantur partes appetitus sensitivi. Nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturæ. Irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum, et impugnativum ejus quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni; et ideo non diversificantur in ipsa, quæ est appetitus intellectivus, aliquæ potentiæ appetitivæ, ut sit in appetitu intellectivo alia

potentia irascibilis, et alia concupiscibilis; sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivæ, licet multiplicentur ex parte sensus.*

311. *Ad primum* ergo dicendum quod amor, concupiscentia et hujusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque

*“Cum actus appetitivarum partium præsupponat actus apprehensivarum, et [eti- am] distinctio appetitivarum ad invicem aliquo modo similis est distinctioni apprehensivarum. Invenimus autem hoc in apprehensivis potentiis, quod respectu illarum, apprehensiva superior manet una et indivisa, respectu quarum apprehensivæ inferiores distinguuntur: una enim intellectiva potentia cognoscimus omnia sensibilia, quantum ad earum naturas, respectu quarum inferiores vires distinguuntur. . . . Et similiter est de appetitivis, quod appetitiva superior est una, respectu omnium appetibilium, quamvis appetitivæ inferiores, respectu inferiorum appetibilium distinguantur.—Cujus ratio ex utraque parte est, quod vis superior habet objectum universale, sed inferiores vires habent objecta particularia; multa autem conveniunt per se particularibus, quæ se habent per accidens ad universale: et ideo cum accidentaliter differentia non diversificet speciem, sed solum illa, quæ est per se; potentiæ inferiores inveniuntur secundum speciem distinctæ, sed superior potentia manet indivisa. Sicut patet, quod objectum intellectus est quod quid est: unde objectum intellectus se extendit ad omnia quæ habent quidditatem, nec diversificatur per aliquas differentias, quæ rationem quidditatis non diversificant. Sed, cum objectum sensus sit corpus, quod est natum movere organum; secundum diversam rationem movendi, oportet potentias diversificari; unde alia potentia est visus, et auditus, quia alia ratione movet sensum color, et sonus; et similiter est de parte appetitiva. Nam objectum appetitus superioris est bonum absolute; sed objectum appetitus inferioris est res aliquo modo proficua animali. Arduum autem et delectabile non secundum eandem rationem sunt convenientia animali, ut ex dictis art. præc. constat. Et ideo per hoc essentialiter diversificatur objectum appetitus inferioris; non autem objectum appetitus superioris, qui tendit in bonum absolute quocumque modo.

“Sciendum tamen est, quod sicut intellectus habet aliquam operationem circa eadem circa quæ sensus operantur, sed altiori modo; cum cognoscat universaliter et immaterialiter, quod sensus materialiter et particulariter cognoscit: ita appetitus superior circa eadem habet operationem cum appetitibus inferioribus, quamvis altiori modo. Nam inferiores appetitus tendunt in sua objecta materialiter et cum aliqua passione corporali, a quibus passionibus nomen irascibilis et concupiscibilis imponitur: appetitus autem superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed absque omni passione. Et sic operationes appetitus superioris sortiuntur interdum nomina passionum: sicut ‘voluntas vindictæ’ dicitur ira, et ‘quietatio voluntatis super aliquo diligibili,’ dicitur amor. Et eadem ratione, ipsa voluntas, quæ hos actus producit, dicitur interdum irascibilis et concupiscibilis, non tamen proprie, sed per quamdam similitudinem; nec tamen ita, quod in voluntate sint aliquæ vires diversæ similes irascibili et concupiscibili.”—Ita S. Thomas (QQ. DD. *De Veritate*, q. 25. a. 3.)

quidem, secundum quod sunt quædam passiones, cum quædam scilicet concitatione animi provenientes; et sic communiter accipiuntur; et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum absque passione, vel animi concitatione; et sic sunt actus voluntatis; et hoc etiam modo attribuuntur Angelis, et Deo. Sed, prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias, sed ad unam tantum potentiam, quæ dicitur voluntas.

Ad secundum dicendum, quod ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex iudicio rationis; eodem modo potest dici concupiscibilis propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt charitas et spes, id est in voluntate, secundum quod habet ordinem ad huiusmodi actus. Sic etiam potest intelligi quod dicitur (in libro de Spiritu et Anima, loco cit. in arg. 3.), quod “irascibilis et concupiscibilis sunt animæ, antequam uniatur corpori;” ut tamen intelligatur ordo naturæ, et non temporis; licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere.

Unde patet solutio ad *tertium*.

Cf. S. Thomam (1. p. *Sum. Theol.* q. 49. a. 4.—III. *Dist.* 17. a. 1. q. 3.—3. *de Anima*, lect. 14.)

QUÆSTIO VII

De Libero Arbitrio.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 83.)

Demum quæritur de libero arbitrio. [Creaturas intellectuales, quales, esse libertate præditas, demonstrat S. Doctor, tum (in QQ. DD. *De Veritate*, q. 24. a. 3.), tum (in II. *con. Gent.* c. 48.). Iuverit hic argumenta offerre quæ (in I. *c. con. Gent.*) habet. Postquam in cap. 47. S. Doctor probavit omnes substantias intellectuales esse volentes, sic prosequitur in cap. 48.]:

“Ex hoc autem apparet, quod prædictæ substantiæ sint liberi arbitrii in operando.” Nam

Primo.—Quod (ipsæ) arbitrio agant, manifestum est ex eo quod per cognitionem intellectivam iudicium habent de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, ut ostensum est (cap. 47.). Sunt igitur prædictæ substantiæ liberi arbitrii in agendo.

Secundo.—Liberum est quod sui causa est; quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quæcumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia seipsa libertatem in agendo habent; et hæc sola iudicio agunt: nam movens se ipsum dividitur in movens et motum; motum autem est appetitus, ab intellectu, vel phantasia, aut sensu motus, quorum est iudicare. Horum igitur hæc sola iudicant, quæcumque in iudicando seipsa movent. Nulla autem potentia iudicans, seipsam ad iudicandum movet, nisi supra actum suum reflectatur: oportet enim si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat; quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus, sive actionis, non autem liberi iudicii; inanimata autem, quæ solum ab aliis moventur, neque liberæ actionis sunt, nec motus: intellectualia vero non solum liberæ actionis, sed etiam liberi iudicii; quod est liberum arbitrium habere.

Tertio.—Forma apprehensa est principium [motus] movens, secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis; actio enim exterior, in moventibus seipsa, procedit ex iudicio, quo iudicatur aliquid esse bonum vel convenientis per formam prædictam. Si igitur iudicans ad iudicandum seipsum moveat, oportet quod per aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad iudicandum; quæ quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono vel convenienti iudicatur. Illa igitur sola se ad iudicandum movent, quæ communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. Hæc autem sunt sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se non solum ad agendum, sed etiam ad iudicandum mo-

vent; sola igitur ipsa sunt libera in judicando; quod est liberum arbitrium habere.

Quarto.—A conceptione universali non sequitur motus et actio, nisi mediante apprehensione particulari; eo quod motus et actio erga particularia sunt. Intellectus autem naturaliter est universalium apprehensivus. Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus aut quæcumque actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio intellectualis conceptionis fieri ad multa et diversa. Judicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum; habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

Quinto.—Judicii libertate carent aliqua, vel propter hoc quod nullum habent judicium, sicut quæ cognitione carent, ut lapides et plantæ; vel quia habent judicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia; naturali enim æstimatione judicat ovis lupum sibi nocivum, et ex hoc judicio fugit ipsum; similiter autem in aliis. Quæcumque igitur habent judicium de agendis non determinatum ad unum a natura, necesse est liberi arbitrii esse. Hujusmodi autem sunt omnia intellectualia: intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud, sed ipsum bonum commune; unde, quum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem (in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata), voluntas substantiæ intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quidquid igitur offertur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex judicio intellectus venientem; quod est liberum arbitrium habere, quod definitur "liberum de ratione judicium."

Hoc præsupposito, ad liberum hominis arbitrium quod attinet, quatuor circa ipsum quærentur.

1.—UTRUM HOMO SIT LIBERI ARBITRII.

2.—QUID SIT LIBERUM ARBITRIUM, UTRUM SIT POTENTIA, VEL ACTUS VEL HABITUS.

3.—SI EST POTENTIA, UTRUM SIT APPETITIVA, VEL COGNITIVA.

4.—SI SIT APPETITIVA, UTRUM SIT EADEM POTENTIA CUM VOLUNTATE, VEL ALIA.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo sit liberi arbitrii.

318. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod homo non sit liberi arbitrii. Nam

Primo.—Quicumque est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult; dicitur enim (Rom. vii. 19.): “Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum illud facio.” Ergo homo non est liberi arbitrii.

Secundo.—Quicumque est liberi arbitrii, ejus est velle, et non velle, operari, et non operari. Sed hoc non est hominis; dicitur enim (ad Rom. ix. 16.): “Non est volentis,” scilicet velle, “neque currentis,” scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

Tertio.—“Liberum est quod sui causa est,” ut dicitur (in 1. Metaph. cap. 2. circa med.). Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem; dicitur enim (Prov. xxi. 1.): “Cor regis in manu Dei, et quicumque voluerit, vertet illud (et Philip. ii. 13.): “Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.” Ergo homo non est liberi arbitrii.

Quarto.—Quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum; quia, ut dicitur (Jerem. x. 23.): “Non est in homine via ejus, nec viri est ut dirigat gressus suos.” Ergo homo non est liberi arbitrii.

Quinto.—Philosophus dicit (in 3. Ethic. cap. 5. a med.): “Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.” Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est a natura. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur; non ergo ex libero arbitrio.

319. *Sed contra* est, quod dicitur (Eccli. xv. 14.): “Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.” Glossa interlinearis: “id est, in libertate arbitrii.”

CONCLUSIO—*Homo, utpote rationalis, liberi quoque arbitrii sit, necessum est.*

320. *Respondeo*—dicendum, quod homo est liberi arbi-

trii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia et pœnæ.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod quædam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quædam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta; judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio, et non libero: quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat: et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum, vel prosequendum.

Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis: ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quædam contingentia; et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est.*

* Hoc fusius explicat S. Doctor (in QQ. DD. *De Libero Arbitrio*), sic inquires:

Responsio.—“Absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet.—Ad hoc enim fides adstringit; cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, justa pœna vel præmium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere et aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit; ad quam quidem investigationem, liberi arbitrii originem sequentes, hoc modo procedemus.

“In rebus enim quæ moventur, vel aliquid agunt, hæc invenitur differentia, quod quædam principium sui motus vel operationis in se ipsis habent; quædam vero extra se, sicut ea quæ per violentiam moventur, ‘in quibus principium est extra, nil conferente vim passo,’ secundum Philosophum (in 3. *Ethic.* c. 1.), in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo quod non sunt causa sui motus: ‘liberum autem est quod sui [motus] causa est,’ secundum Philosophum, in principio *Metaphys.*—Eorum autem, quorum principium motus et operis in ipsis est, quædam talia sunt, quod ipsa movent se ipsa, sicut [animata] animalia; quædam autem quæ non movent se ipsa, quamvis in se ipsis sui motus aliquid principium habent, sicut gravia et levia: non enim ipsa movent seipsa,

321. *Ad primum* ergo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 81. art. 3. ad 2.), appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit, cum vult, scilicet non concupiscere contra rationem, ut Glossa Augustini ibidem dicit (lib. 3. contra Jul. cap. 26.).

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Apostoli cum non possint distingui in duas partes, quarum una sit movens, altera sit mota, sicut in animalibus invenitur; quamvis motus eorum consequatur aliquod principium in seipsis, scilicet formam, quam quia a generante habent, dicuntur a generante moveri per se, secundum Philosophum (8. Phys. cap. 32.), sed a removente prohibens per accidens; et hæc moventur se ipsis, sed non a se ipsis. Unde nec in his liberum arbitrium invenitur; quia non sunt sibi ipsis causa agendi vel movendi; sed adstringuntur ad agendum vel movendum per id quod ab altero receperunt.—Eorum vero, quæ a seipsis moventur, quorundam motus ex judicio rationis proveniunt; quorundam autem ex judicio naturali. Ex judicio rationis homines agunt et moventur: conferunt enim de agendis: sed ex judicio naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet, tum ex hoc quod omnia quæ sunt ejusdem speciei, similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum; tum ex hoc quod habent judicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia, sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus, nisi favos mellis; et similiter est de aliis animalibus.

“Unde recte consideranti apparet, quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eundem modum attribuitur brutis animalibus judicium de agendis; sicut enim gravia et levia non movent seipsa, ut per hoc sint causa sui motus; ita nec bruta judicant de suo judicio, sed sequuntur judicium sibi a Deo inditum, et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent. Homo vero per virtutem rationis judicans de agendis, potest de suo arbitrio judicare, in quantum cognoscit rationem finis, et ejus quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum; et ideo non solum est causa sui ipsius in movendo, sed in judicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi judicii de agendo, vel non agendo.”

Notanda est solutio ad 20. “Cum electio sit quoddam judicium de agendis, vel judicium consequatur; de hoc potest esse electio, quod sub judicio nostro cadit. Judicium autem de agendis sumitur ex fine, sicut judicium de conclusionibus sumitur ex principiis. Unde, sicut de primis principiis non judicamus, ea examinantes, sed naturaliter eis assentimur, et secundum ea omnia alia examinamus; ita et in appetibilibus, de fine ultimo non judicamus, judicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter [illum] approbamus; propter quod de eo non est electio, sed voluntas. Habemus ergo, respectu ejus liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum (De Civit. Dei, c. 20. alias l. c. 20.); non autem liberum arbitrium, cum non cadat sub electione.”—(*De Veritate*, q. 24. a. 1.). — Cf. etiam l. c. a. 2. “Utrum liberum arbitrium sit in brutis.”

non sic est intelligendum quasi homo non velit, et non currat libero arbitrio ; sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur, et juvetur a Deo.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium est causa sui motus ; quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est ; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas non aufert quin actus earum sint naturales ; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit ; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.

Ad quartum dicendum, quod dicitur non esse in homine via ejus, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit nolit ; electiones autem ipsæ sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.

Ad quintum dicendum, quod qualitas hominis est duplex, una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam, vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali, quæ attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subjacet libero arbitrio, ut ex supra dictis patet (quæst. præc. art. 2.). Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quæ non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicujus corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum cor-

poream qualitatem, talis finis videtur ei: quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid, vel repudiandum. Sed istæ inclinationes subjacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est (qu. 81. art. 3.). Unde per hæc libertati arbitrii non præjudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passionες, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istæ etiam inclinationes subjacent iudicio rationis; et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter, vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

Cf. S. Thomam (1. 2. q. 13. a. 6.—*De Malo*, q. 6. art. unico.)

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum liberum arbitrium sit potentia.

322. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia. Nam

Primo.—Arbitrium liberum nihil est aliud quam liberum iudicium. Iudicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Secundo.—Liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis. Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quæ quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bernardus etiam dicit (tract. de Gratia et lib. Arbitr. cap. 2. in princ.), quod “liberum arbitrium est habitus animi liber sui.” Non ergo est potentia.

Tertio.—Nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Augustinus autem dicit (in Enchir. cap. 30.), quod “homo male utens libero arbitrio et se perdidit, et ipsum.” Ergo liberum arbitrium non est potentia.

323. *Sed contra* est, quod nihil est subjectum habitus, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subjectum gratiæ, qua sibi assistente bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

CONCLUSIO.—“*Liberum arbitrium est quo homo indifferenter se habet ad bene vel male eligendum:*” non est igitur vel habitus, vel potentia cum habitu; sed naturalis quædam animæ potentia.

324. *Respondeo*—dicendum, quod quamvis liberum arbitrium nominet quemdam actum secundum propriam significationem vocabuli, secundum tamen communem usum loquendi liberum arbitrium dicimus id quod est huius actus principium, scilicet quo homo libere iudicat.

Principium autem actus in nobis est et potentia et habitus. Dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam, et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifeste apparet ex duobus. Primo quidem quia, si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis; hoc enim est naturale homini quod sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quæ subsunt libero arbitrio; quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis. Ea autem ad quæ naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est (quæst. 82. art. 1. et 2.), de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem ejus est quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus. Secundo hoc apparet, quia “habitus dicuntur secundum quod nos habemus ad passiones, vel ad actus bene, vel male,” ut dicitur (in 2. Ethic. c. 5.). Nam per temperantiam bene nos ha-

bemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male. Per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus, per habitum autem contrarium male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum, vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. Relinquitur ergo quod sit potentia.*

* "Liberum arbitrium," ait S. Doct. "si vis vocabuli attendatur, nominat *actum*; sed ex usu loquendi tractum est ut significet id, quod est *principium actus*. Cum enim dicimus 'hominem esse liberi arbitrii,' non intelligimus quod actu libere iudicet, se quod habeat in se unde possit libere iudicare: unde, si hic actus, qui est libere iudicare, habeat in se aliquid quod vim potentiæ excedat, tunc liberum arbitrium nominabit habitum, vel potentiam per habitum perfectam: sicut moderate irasci dicit aliquid quod vim irascibilis excedit; nam moderari passionem iræ non potest irascibilis per se ipsam, nisi fuerit aliquo habitu perfecta, se cundum quem in ea rationis moderatio imprimatur. Si vero libere iudicare non importet in se aliquid, quod vim potentiæ excedit, liberum arbitrium non nominabit nisi potentiam absolute; sicut irasci non excedit vim potentiæ irascibilis, unde proprium ejus principium potentia est, et non habitus.

"Constat autem quod iudicare, si nihil addatur, non excedit vim potentiæ: eo quod est alicujus potentiæ actus, sc: rationis, per propriam naturam, sine hoc quod aliquis habitus superadditus requiratur. Hoc autem quod additur libere, similiter, vim potentiæ non excedit: nam secundum hoc aliquid libere fieri dicitur, quod est in potestate facientis; esse autem aliquid in potestate nostra, inest nobis secundum aliquam potentiam, sc: per voluntatem; non autem per aliquem habitum. Et ideo liberum arbitrium non nominat habitum, sed potentiam voluntatis vel rationis, unam siquidem per ordinem ad alteram. Sic enim actus electionis progreditur ab una sc: earum, per ordinem ad aliam, secundum hoc quod Philosophus dicit (7. Ethic. cap. 11.) quod electio est 'appetitus intellectivi,' vel 'intellectus appetitivi.'

"Patet etiam ex dictis unde quidam moti sunt ad ponendum liberum arbitrium esse habitum. Quidam enim hoc posuerunt propter id, quod superaddit liberum arbitrium super voluntatem et rationem, sc: ordinem unius ad alteram. Sed hoc non potest rationem habitus habere, nomine habitus proprie accepto, nam habitus est 'qualitas quædam, secundum quam inclinatur potentia ad actum.' Quidam vero dixerunt liberum arbitrium esse habitualement potentiam, considerantes facilitatem ex qua libere iudicamus: sed hoc, ut jam dictum est, rationem potentiæ non excedit"—(*De Veritate*, q. 24. a. 4.).

Notanda est solutio ad 9. "Duplici ratione potentia aliqua indiget habitu: *primo* quidem, quia operatio, quæ est per potentiam educenda, excedit vim potentiæ, quamvis non excedat vim totius naturæ humanæ: *alio modo*, quia totius naturæ vim excedit. Et hoc secundo modo, habitibus indigent omnes animæ potentiæ, quibus actus meritorii eliciuntur, sive sint affectivæ, sive sint intellectivæ: quia in hujusmodi actus exire non possunt, nisi habitus gratiæ superaddantur. Primo autem modo indiget habitu intellectus, eo quod intelligere aliquid non potest, nisi assimiletur ei per speciem intelligibilem. Unde oportet species in -

325. *Ad primum* ergo dicendum, quod consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum, qui est liberum iudicium, nominatur potentia, quæ est hujus actus principium; alioquin si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

Ad secundum dicendum, quod facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum; et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. Bernardus autem accipit habitum, non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quamdam, qua aliquo modo se aliquis habet ad actum: quod quidem est tam per potentiam, quam per habitum; nam per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum bene, vel male.

Ad tertium dicendum, quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quæ est a coactione, sed quantum ad libertatem quæ est a culpa et a miseria; de qua infra in tractatu *Moralium* dicetur, in secunda parte hujus operis.

Cf. S. Thomam (II. *Dist.* 24. q. 1. aa. 1. 2.)

telligibiles superaddi, quibus in actum exeat intellectus: specierum autem aliquallis ordinatio habitum efficit: et eadem ratione appetitivæ inferiores, sc: irascibilis et concupiscibilis, habitibus indigent, unde perficiuntur virtutibus moralibus. Quod enim actus earum moderati sint, non excedit naturam humanam, sed excedit vim dictarum potentiarum. Unde oportet quod id, quod est superioris potentiæ, sc: rationis, eis imprimatur; et ipsa sigillatio rationis in inferioribus viribus formaliter perficit virtutes morales. Affectiva autem superior non indiget hoc modo aliquo habitu, quia naturaliter tendit in bonum sibi conaturale, sicut in proprium objectum. Unde 'ad hoc quod velit bonum,' non requiritur nisi ut hoc ostendatur sibi per vim cognitivam; et ideo Philosophi non posuerunt in voluntate* aliquem habitum, nec naturalem, nec acquisitum; sed ad dirigendum in operativis posuerunt prudentiam in ratione, temperantiam et fortitudinem et alias virtutes morales in irascibili et concupiscibili. Sed, secundum theologos, in voluntate ponitur habitus charitatis propter actus meritorios."

* Quomodo hoc intelligendum sit (Cf. 1. 2. q. 50. a. 5.—q. 56. a. 6.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva.

326. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. Nam

Primo.—Dicit Damascenus (lib. 2. orth. Fid. c. 27.), quod “cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium.” Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Secundo.—Liberum arbitrium dicitur quasi liberum iudicium. Sed iudicare est actus cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

Tertio.—Ad liberum arbitrium præcipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere; quia electio importat quamdam comparisonem unius ad alterum, quod est proprium cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

327. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (in. 2. Eth. c. 2. circa med.), quod “electio est desiderium eorum quæ sunt in nobis.” Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est, secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

CONCLUSIO. — *Quum “proprius actus liberi arbitrii sit electio; ipsaque electio principaliter sit actus appetitivæ virtutis:” consequens est, liberum arbitrium esse potentiam appetitivam.*

328. *Respondeo*—dicendum, quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrunt ali-

quid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ requiritur consilium, per quod dijudicatur, quid sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitivæ requiritur quod appetendo acceptetur quod per consilium dijudicatur; et ideo Aristoteles (in 6. Eth. c. 2.) sub dubio relinquit, utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam. Dicit enim quod electio vel est “intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus.” Sed (in 3. Eth. cap. 3.), in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem “desiderium consiliabile.” Et hujus ratio est, quia proprium objectum electionis est illud quod est ad finem. Hoc autem, in quantum hujusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile. Unde cum bonum, in quantum hujusmodi sit objectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivæ virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.*

329. *Ad primum* ergo dicendum, quod potentiæ appetitivæ concomitantur apprehensivas; et secundum hoc dicit Damascenus, quod “cum rationali confestim concomitatur liberum arbitrium.”

Ad secundum dicendum, quod judicium est quasi con-

* Hanc quæstionem sic solvit S. Doctor (QQ. DD. *De Veritate*, q. 24. a. 5.).

Respondo — “Duplici consideratione fuerunt quidam moti ad ponendum liberum arbitrium esse plures potentias. Una quidem ex hoc quod videbant nos posse per liberum arbitrium in actum omnium potentialiarum; unde ponebant liberum arbitrium esse quasi *totum universale*, respectu omnium potentialiarum. Sed hoc esse non potest: quia sic sequeretur, quod in nobis essent multa libera arbitria propter multitudinem potentialiarum; multi enim homines sunt multa animalia. Nec ad ponendum hoc cogimur ratione prædicta: omnes enim actus diversarum potentialiarum non referuntur ad liberum arbitrium, nisi mediante uno actu, qui est eligere: secundum hoc enim libero arbitrio movemur, quod libero arbitrio moveri eligimus et sic de aliis actibus. Unde ex hoc non ostenditur, liberum arbitrium esse plures potentias, sed esse unam potentiam, moventem sua virtute potentias diversas.—Alia vero consideratione movebantur alii ad ponendum pluralitatem in libero arbitrio, ex hoc quod videbant in actu liberi arbitrii concurrere aliqua, quæ ad diversas potentias pertinent, sc: judicium, quod est rationis, et appetitum, qui est voluntatis. Unde dixerunt, liberum arbitrium colligere in se plures potentias, per modum quo *totum integrale* continet suas partes. Quum enim actus, qui libero arbitrio attribuitur, sit unicus specialis actus, sc: eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi; sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, in quantum sc: quod est prioris potentiæ, in posteriori relinquitur. Unde restat, quod liberum arbitrium sit una potentia.”

clusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptionem appetitus. Unde Philosophus dicit (in 3. Eth. loco nunc cit.) quod “ex consiliari judicantes desideramus secundum consilium.” Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium.

Ad tertium dicendum, quod ista collatio quæ importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium præcedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen in quantum a vi cognitiva conferente movetur, habet quamdam collationis similitudinem, dum unum alteri præoptat.

Cf. S. Thomam (II. *Dist.* 24. q. 1. a. 3.—III. *Dist.* 17. a. 1. q. 3. ad 5.)

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

330. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate. Nam

Primo.—Dicit Damascenus (in lib. 2. orth. Fid. c. 22.), quod aliud est *θέλησις* aliud *βούλησις*: *θέλησις* autem est voluntas, *βούλησις* autem videtur arbitrium liberum; quia *βούλησις*, secundum ipsum, est voluntas, quæ est circa aliquid, quasi unius per comparisonem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

Secundo.—Potentiæ cognoscuntur per actus. Sed electio, quæ est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur (in 3. Ethic. cap. 2.), quia “voluntas est de fine, electio autem de iis quæ sunt ad finem.” Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

Tertio.—Voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duæ potentiæ, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse aliqua alia potentia præter voluntatem; et hæc non

videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia præter voluntatem.

331. *Sed contra* est, quod Damascenus dicit (in 3. lib. orth. Fid. c. 14. circa med.), quod “liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas.”

CONCLUSIO.—*Sicut ratio et intellectus non duæ potentiae sunt sed una ; ita pariter liberum arbitrium et voluntas non duæ, sed una tantum potentia sunt.*

332. *Respondeo*—dicendum, quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est (quæst. 64. art. 2. et qu. 80. art. 2.). Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivæ se habent intellectus et ratio ; ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine et objectorum, et actuum.—Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicujus rei ; unde intelligi dicuntur proprie principia, quæ sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quæ ex principiis innotescunt.—Similiter ex parte appetitus velle importat simplicem appetitum alicujus rei ; unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum ; unde proprie est eorum quæ sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur ; ita in appetitivis se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, quæ propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra (qu. 79. art. 8.), quod ejusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et

moveri; unde etiam ejusdem potentiæ est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duæ potentiæ, sed una.*

333. *Ad primum* ergo dicendum, quod *ἡ ἐλέγξις* distinguitur a *βούλησις*, non propter diversitatem potentialium, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum, quod electio et voluntas, id est ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam; sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum, quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens; et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

* Eandem quæstionem sibi proponit S. Doctor (QQ. DD. *De Veritate*, q. 24. a. 6.), etiam sic resolvit.

Respondeo.—“Quidam dicunt Liberum Arbitrium esse tertiam potentiam a voluntate et ratione distinctam, propter hoc quod vident actum liberi arbitrii, qui est eligere, differentem esse et ab actu simplicis voluntatis, et ab actu rationis. Nam rationis quidem actus in sola cognitione consistit; voluntas autem actum suum habet circa bonum quod est finis; liberum vero arbitrium circa bonum, quod est ad finem. Sicut ergo bonum, quod est ad finem, egreditur a ratione finis; appetitus vero boni a cognitione: ita dicunt quodammodo naturali ordine ex ratione voluntatem procedere, et ex duabus tertiam potentiam quæ est liberum arbitrium.—Sed hoc convenienter stare non potest. Objectum enim et id quod est ratio objecti, ad eandem potentiam pertinent, sicut color et lumen ad visum. Tota autem ratio appetibilitatis ejus, quod est ad finem, in quantum hujusmodi, est finis. Unde non potest esse, quod ad aliam potentiam pertineat, appetere finem, et ad aliam appetere id quod est ad finem. Nec hæc differentia, qua finis appetitur absolute, id autem quod est ad finem in ordine ad alterum, potest appetitivarum potentialium diversitatem inducere: nam ordinatio unius ad alterum inest appetitui non per se, sed per aliud, sc: per rationem, cujus est ordinare et conferre, unde non potest esse differentia specifica constituens speciem appetitus.

“Utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis, Philosophus sub dubio videtur relinquere (in 7. Eth. c. 11.), supponens tamen quod aliquid sit virtus utriusque, dicens quod ‘electio vel est intellectus appetitivi vel appetitus intellectivi.’ Sed quod sit appetitus, dicit (in 3. Ethic. non procul a fine) definiens electionem esse ‘desiderium præconsiliati.’ Quod quidem verum esse et ipsum objectum demonstrat; (nam sicut bonum delectabile et honestum quæ habent rationem finis, sunt objectum appetitivæ virtutis; ita et bonum utile, quod proprie eligitur); et patet ex nomine, nam liberum arbitrium (ut dictum est a. 4.) est ‘potentia qua homo libere judicare potest.’ Quod autem dicitur esse principium alicujus actus aliquid fieri, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed aliquid significatur esse principium illius; sicut grammatica per hoc quod dicitur esse ‘scientia recte loquendi,’ non dicitur quod sit principium loquutionis simpliciter; quia sine grammatica, potest homo loqui; sed quod sit principium rectitudinis in loquutione. Ita et potentia, qua libere judicamus, non intelligitur illa qua judicamus simpliciter, quod est rationis; sed quæ facit libertatem in judicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas: nominat autem ipsam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum ejus, qui est eligere.”

SYNOPSIS

SECUNDÆ PARTIS

DE POTENTIIS ANIMÆ

Considerandum est de his quæ pertinent ad potentias animæ; et *primo* in generali, *secundo* in speciali.

QUAESTIO I

DE POTENTIIS ANIMÆ IN GENERALI.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 77.)

QUÆRUNTUR OCTO :

- 1.—Utrum essentia animæ sit ejus potentia.
- 2.— “ sit una tantum potentia animæ, vel plures.
- 3.—Quomodo potentiæ animæ distinguantur.
- 4.—De ordine ipsarum ad invicem.
- 5.—Utrum anima sit subjectum omnium potentiarum.
- 6.— “ potentiæ fluant ab essentia animæ.
- 7.— “ potentia una oriatur ex alia.
- 8.— “ omnes potentiæ animæ remaneant in ea post mortem.

CONCLUSIO I.—Cum nulla animæ operatio sit substantia, et quodvis animam habens non semper actu operetur; potentiam animæ ab ipsa animæ essentia et substantia diversam esse, necessarium est. p. 215

CONCLUSIO II.—Cum homo sit secundum naturam in ultimo gradu eorum quibus competit beatitudo, ac proinde multis ac diversis operationibus indigeat; necesse est in anima humana multas esse potentias. p. 221

CONCLUSIO III.—Cum potentiæ, secundum illud quod sunt potentiæ, ordinentur ad actus, atque hi per objecta specificentur; oportet eas distinguere per actus et objecta. p. 225

CONCLUSIO IV.—Cum anima sit una, potentiæ vero plures; ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur: confusionis vitandæ causa, necesse est inter potentias animæ ordinem esse. p. 227

CONCLUSIO V.—Cum “illud, quod operatur, sit operativæ potentiæ subiectum;” constat potentias inorganicas esse in anima sola, sicut in subiecto: organicas vero in toto composito, non in anima sola. p. 230

CONCLUSIO VI.—Cum “accidens proprium et per se causetur a subiecto, secundum quod est actu, et recipiatur in eo, in quantum est in potentia;” constat omnes potentias animæ ab ipsius animæ essentia emanare. p. 232

CONCLUSIO VII.—Cum essentia comparetur ad potentias tum ut principium activum, et finale, tum ut principium susceptivum; oportet etiam animæ potentias ad se invicem sic comparari, ut inter eas, perfectiores sint principia aliarum per modum finis et principii activi; imperfectiores vero sint principia aliarum, per modum susceptivi principii. p. 235

CONCLUSIO VIII.—Cum potentiæ animæ sint accidentia vel animæ solius, vel totius compositi ex anima et corpore: illæ quæ sunt in anima ut in subiecto, corrupto corpore, in anima remanent; quæ vero totius compositi sunt, non remanent, corrupto corpore, nisi virtute. p. 237

QUAESTIO II

DE POTENTIIS ANIMÆ IN SPECIALI.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 78.)

Deinde considerandum est de potentiis animæ in speciali. Hæc autem consideratio erit tripartita. *Primo* namque considerandum est de his quæ sunt præambula ad intellectum. *Secundo* de potentiis intellectivis. *Tertio* de potentiis appetitivis.

CIRCA PRIMUM QUÆRUNTUR QUATUOR:

- 1.—De generibus potentiarum animæ.
- 2.—“speciebus vegetativæ partis.
- 3.—“sensibus exterioribus.
- 4.—““interioribus.

CONCLUSIO I.—Quinque distincta sunt potentiarum animæ genera: vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum; tres animæ: vegetativa, sensitiva, et intellectiva; et quatuor modi vivendi: vegetativum, sensitivum, motivum secundum locum, et intellectivum. p. 242.

CONCLUSIO II.—Ad salvandum corpus viventis in esse et in quantitate sibi debita, quemadmodum triplex operatio principalis, ita et triplex potentia est necessaria, nutritiva, sc: augmentativa et generativa. p. 246

CONCLUSIO III.—Ratio numeri et distinctionis sensuum exteriorum non ex parte vel organorum vel medii, neque ex diversa sensibilibus qualitatum natura accipienda est; sed ex diversitate exterioris immutativi, quod proprie ac per se ad sensum pertinet. Ad operationem autem sensus immutatio naturalis (qua sc: forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale) sola non sufficit; sed spiritualis requiritur (per quam sc: intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus).—Prout igitur spiritualis immutatio vel sola in sensibus invenitur; vel simul cum naturali, sive ex parte objecti tantum, sive etiam ex parte organi; quinque distinguuntur sensus exteriores, visus, sc: auditus, olfactus, gustus, tactus. p. 249

CONCLUSIO IV.—Recipit, et conservat animal species sensibiles et intentiones quasdam, quas non percipit sensus exterior: “recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad principia diversa.”—Necesse est igitur ponere tantum quatuor vires interiores sensitivæ partibus dictis officiis distinctas: sensum communem, sc: imaginationem, æstimativam, et memorativam. p. 256

QUAESTIO III

DE POTENTIIS INTELLECTIVIS.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 79.)

Agendum est *tertio loco* de potentiis intellectivis. Et circa hoc quaeruntur tredecim.

- 1.—Utrum intellectus sit potentia animæ vel ejus essentia.
- 2.—Si est potentia, utrum sit potentia passiva.
- 3.—“ “ “ passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem.
- 4.—Utrum intellectus agens sit aliquid animæ.
- 5.—“ “ “ “ “ unus omnium.
- 6.—“ memoria sit in intellectu.
- 7.—“ “ “ alia potentia ab intellectu.
- 8.—“ Ratio sit alia potentia ab intellectu.
- 9.—“ “ superior et inferior sint diversæ potentiae.
- 10.—“ intelligentia sit alia potentia præter intellectum.
- 11.—“ intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiae.
- 12.—“ synderesis sit aliqua potentia intellectivæ partis.
- 13.—“ conscientia “ “ “ “ “

CONCLUSIO I.—In Deo (in quo solo idem est intelligere quod suum esse) intellectus est ejus essentia; in omnibus autem aliis creaturis intellectualibus intellectus est quædam potentia intelligentis. p. 264

CONCLUSIO II.—Intellectus humanus, quum sit infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione Divini Intellectus, non se habet ad ens universale (ad intelligibile, nimirum), neque ut actus totius entis; neque ut potentia, quæ semper est perfecta per suum actum: sed est potentia, quæ procedit de potentia in actum. Est igitur intelligere nostrum quoddam pati; et per consequens intellectus noster est potentia passiva. p. 266

CONCLUSIO III.—“Nihil, quod est in potentia, reducit in actum nisi per aliquod ens actu.” Necesse est igitur in anima nostra, præter intellectum possibilem, quo anima fieri potest omnia, ponere intellectum agentem, quo omnia facere potest et ea, quæ sunt intelligibilia in potentia, facere intelligibilia in actu. p. 270

CONCLUSIO IV.—Cum anima humana nihil sit perfectius in inferioribus rebus, et hæ ab universalibus causis virtutes sibi inditas et proprias sortiuntur; necessum est in anima nostra virtutem quamdam intellectivam agnoscere a superiori Intellectu derivatam, cujus lumine participato illustrentur phantasmata, et ea quæ sunt intelligibilia in potentia fiant actu intelligibilia. p. 274

CONCLUSIO V.—Intellectus agens est virtus animæ. Necesse est igitur ipsum non unum esse in omnibus, sed multiplicari ad multiplicationem animarum. p. 279

CONCLUSIO VI.—Memoria, “ut est virtus conservativa specierum intelligibilium,” ad partem spectat intellectivam; “quatenus vero respicit præterita, qua talia,” magis ad partem sensitivam pertinet. p. 284

CONCLUSIO VII.—Quum memoria intellectiva idem objectum habeat ac intellectus; non duæ potentiae sunt, sed una. p. 288

CONCLUSIO VIII.—Eadem potentia est in homine ratio et intellectus; licet intelligere est “veritatem intelligibilem simpliciter apprehendere”; ratiocinari autem “procedere de uno intellectu in aliud.” Hoc enim imperfecti, illud perfecti est. p. 290

CONCLUSIO IX.—Una pariter eademque potentia est in homine, ratio superior et inferior: distinguuntur tamen actibus et habitibus; dum superior ratio, ipso sapientiae habitu, “aeternis conspiciendis et consulendis intendit,” inferior vero, “a temporalibus, per scientiam ad aeterna disponitur.” p. 295

CONCLUSIO X.—Intelligentia distinguitur ab intellectu, non ut potentia a potentia; sed ut actus a potentia. p. 300

CONCLUSIO XI.—Accidit rei per intellectum apprehensæ, ut ad opus ordinetur, vel secus: unde constat intellectum practicum, et speculativum, qui per hoc differunt, diversas potentias non esse. p. 302

CONCLUSIO XII.—“Sicut speculativa ratio de speculativis, ita practica de practicis ratiocinatur.” Oportet igitur naturaliter nobis indita esse, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium.—Quemadmodum igitur illa non pertinent nisi ad habitum quemdam, qui dicitur “habitus principiorum;” ita et hæc non pertinent nisi ad habitum quemdam, quem dicimus synderesim. p. 304

CONCLUSIO XIII.—Conscientia, si proprie sumatur, potentia non est, sed actus, quo scientiam nostram ad ea, quæ agimus applicamus; quam applicationem sequitur, vel testificatio, vel ligatio, vel excusatio. p. 308

QUAESTIO IV

DE APPETITU IN COMMUNI.

(Sum. Theol. 1. p. q. 80.)

Deinde considerandum est de potentiis *appetitivis*, et circa hoc consideranda sunt quatuor. *Primo*: De appetitu in communi. *Secundo*: De sensualitate. *Tertio*: De voluntate. *Quarto*: De libero arbitrio.

[Ut quæ dicturi sumus de hac re melius intelligantur, quæstiones ternæ solvuntur sc: 1. Utrum bonum addat aliquid supra ens. —2. Utrum omnia bonum appetant.—3. Utrum omnia naturaliter Deum appetant.]

HIS PRÆSUPPOSITIS, AD QUÆSTIONEM QUARTAM SOLVENDAM ACCEDAMUS. DUO QUÆRI POSSUNT.

- 1.—Utrum debeat poni appetitus specialis animæ potentia.
- 2.— “ appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum sicut in potentias diversas.

CONCLUSIO I.—Quoniam “in quibus forma altiori modo existit, etiam inclinatio superior invenitur,” necesse est in cognitionem habentibus (quæ formam altiori modo habent), esse etiam appetitivam vim, supra modum appetitus naturalis. p. 316

CONCLUSIO II.—“Id, quod intellectu apprehenditur, est diversi generis ac illud quod sensu percipitur.” Appetitus igitur sensitivus et appetitus intellectivus ad diversas potentias pertineant oportet. p. 319

QUAESTIO V

DE SENSUALITATE.

(Sum. Theol. 1. p. q. 81.)

Deinde considerandum est de sensualitate: circa quam quærentur tria:

- 1.—Utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum.
- 2.— “ dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias.
- 3.— “ irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

CONCLUSIO I.—Sensualitas non aliquam cognoscitivam virtutem importat, sed animæ vim appetitivam. p. 323

CONCLUSIO II.—Concupiscibilis vis est “convenientis et inconvenientis;” irascibilis vero proprium est “resistere contrariis.” Diversæ igitur sunt potentiæ partis sensitivæ, irascibilis et concupiscibilis. p. 326

CONCLUSIO III.—Irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi et voluntati, sed non eadem ratione. p. 330

APPENDIX—De Animæ Passionibus. p. 334

QUAESTIO VI

DE VOLUNTATE.
(*Sum. Theol.* 1. p. q. 82.)

Deinde considerandum est de voluntate. [Tres quæstiones in antecessum solvuntur (ex II *con. Gent.* e. 47. et ex QQ. DD. *De Verit.* q. 22. aa. 4. 10.) sc: 1. Utrum omnis substantia immaterialis sit volens.—2. Utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitivam sensitivæ partis.—3. Utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia.].—Hisce solutis, de voluntate quinque quærentur:

- 1.—Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.
- 2.— “ omnia ex necessitate appetat.
- 3.— “ sit eminentior potentia quam intellectus.
- 4.— “ voluntas moveat intellectum.
- 5.— “ distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

CONCLUSIO I.—Voluntas nihil velle potest coactionis necessitate; potest autem aliquid velle necessitate finis, seu suppositionis; naturali vero necessitate aliquid vult, beatitudinem videlicet. p. 343

CONCLUSIO II.—“Sicut intellectus se habet ad prima principia, ita voluntas ad ultimum finem.”—Sicut igitur intellectus non necessario assentit iis quæ non habent necessariam connexionem cum primis principiis; ita voluntas non necessario vult illa particularia bona, sine quibus homo beatus esse potest. p. 346

CONCLUSIO III.—“Objectum intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis.”—Intellectus igitur est simpliciter et absolute altior potentia quam voluntas: hæc tamen interdum secundum quid et respective altior censenda est; quando, nimirum, ejus objectum in re altiori invenitur. p. 350

CONCLUSIO IV.—“In omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia, quæ finem universaliorē respicit, movet potentias quæ fines particulares respiciunt.”—Voluntas igitur bonum in communi respiciens, intellectum, sicut et ceteras animæ vires (exceptis vegetativis) ad suos actus, movet per modum agentis. Intellectus autem voluntatem movet finaliter, per modum sc: finis seu proponentis objectum in quod voluntas tendat. p. 354

CONCLUSIO V.—In superiori appetitu hominis, voluntate scilicet, non distinguitur concupiscibilis et irascibilis. p. 359

QUAESTIO VII.

DE LIBERO ARBITRIO.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 83.)

Demum quæritur de libero arbitrio. [Creaturas intellectuales, quales, esse libertate præditas, demonstrat S. Doctor, tum (in QQ. DD. *De Verit.* q. 24. a. 3.), tum (in II. *con. Gent.* c. 48.). Proponuntur argumenta quæ (in I. c. *con. Gent.*) habentur.].—De hominis libero arbitrio quærentur quatuor :

- 1.—Utrum homo sit liberi arbitrii.
- 2.—Quid sit liberum arbitrium, utrum sit potentia, vel actus vel habitus.
- 3.—Si est potentia, utrum sit appetitiva, vel cognitiva.
- 4.—Si sit appetitiva, utrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

CONCLUSIO I.—Homo, utpote rationalis, liberi quoque arbitrii sit, necessum est. p. 364

CONCLUSIO II.—“Liberum arbitrium est quo homo indifferenter se habet ad bene vel male eligendum :” non est igitur vel habitus, vel potentia cum habitu ; sed naturalis quædam animæ potentia. p. 369

CONCLUSIO III.—Quum “proprius actus liberi arbitrii sit electio ; ipsaque electio principaliter sit actus appetitivæ virtutis :” consequens est, liberum arbitrium esse potentiam appetitivam. p. 372

CONCLUSIO IV.—Sicut ratio et intellectus non duæ potentiæ sunt, sed una ; ita pariter liberum arbitrium et voluntas non duæ, sed una tantum potentia sunt. p. 375

PARS TERTIA

DE OPERATIONIBUS INTELLECTUS ET VOLUNTATIS.

[Agendum est, tertio loco, de operationibus intellectus et voluntatis ; hæ namque sunt operationes *specificæ* hominis. Et *primo* quidem de operationibus intellectus ; *secundo*, de operationibus voluntatis. Proinde hæc pars bipartita erit.]

PARS PRIOR

DE COGNITIONE INTELLECTUALI.

In consideratione actuum intellectus, hoc modo procedemus. *Primo*, namque considerandum est, quomodo intelligit anima conjuncta corpori. *Secundo*, quomodo intelligit anima separata a corpore.—Prima autem consideratio erit tripartita. *Primo* namque considerabitur, ‘quomodo anima intelligit corporalia,’ quæ sunt infra ipsam. *Secundo*, ‘quomodo anima intelligit seipsam et ea quæ in ipsa sunt.’ *Tertio*, ‘quomodo anima intelligit substantias immateriales,’ quæ sunt supra ipsam.

Circa cognitionem vero corporalium, tria considerata occurrunt. *Primo* quidem, ‘per quid ea cognoscit.’ *Secundo*, ‘quomodo et quo ordine.’ *Tertio*, ‘quid in eis cognoscit.’

QUÆSTIO I

Per Quid Anima Cognoscit Corporalia.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 84.)

QUÆRUNTUR OCTO :

- 1.—UTRUM ANIMA COGNOSCAT CORPORA PER INTELLECTUM.
- 2.— “ INTELLIGAT EA PER SUAM ESSENTIAM, VEL PER ALIQUAS SPECIES.

- 3.—ET SI PER ALIQUAS SPECIES, UTRUM SPECIES OMNIUM INTELLIGIBILIVM SINT EI NATURALITER INNATÆ ;
- 4.—VEL EFFLUANT IN IPSAM AB ALIQUIBUS FORMIS IMMATERIALIBUS SEPARATIS :
- 5.—AN VERO OMNIA QUÆ INTELLIGIT ANIMA, VIDEAT IN RATIONIBUS ÆTERNIS.
- 6.—UTRUM ANIMA COGNITIONEM INTELLECTIVAM ACQUIRAT A SENSU.
- 7.— “ INTELLECTUS POSSIT ACTU INTELLIGERE, PER SPECIES INTELLIGIBILES, QUAS PENES SE HABET, NON CONVERTENDO SE AD PHANTASMATA.
- 8.— “ JUDICIUM INTELLECTUS IMPEDIATUR PER IMPEDIMENTUM SENSITIVARUM VIRTUTUM.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

334. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum. Nam

Primo.—Dicit Augustinus (in 2. Solil. cap. 4. a med.), quod “corpora intellectu comprehendere non possunt ; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest.” Dicit etiam (12. super Genes. ad litt. c. 23.), quod visio intellectualis est eorum quæ sunt per essentiam suam in anima. Hujusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

Secundo.—Sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quæ sunt intelligibilia. Ergo neque per intellectum potest cognoscere corpora, quæ sunt sensibilia.

Tertio.—Intellectus est necessariorum, et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

335. *Sed contra* est, quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus; et sic peribit scientia naturalis, quæ est de corpore mobili.

CONCLUSIO.—“*Receptum est in recipiente per modum recipientis.*”—*Anima igitur humana cognoscit corpora per intellectum, cognitione immateriali, universali, necessaria.*

336. *Respondeo* — dicendum, ad evidentiam hujus quæstionis, quod primi philosophi, qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo præter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, existimaverunt, quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente dijudicetur; sicut Heraclitus dixit, quod “non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere,” ut recitat Philosophus (in 4. Metaph. text. 22.).

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit præter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species, sive ideas; per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilibum dicitur vel homo, vel equus, vel aliquid hujusmodi. Sic ergo dicebat, scientias, et definitiones, et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia, et separata, ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

Sed hoc dupliciter apparet falsum: primo quidem, quia cum illæ species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiæ, quod est pro-

prium scientiæ naturalis, et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundo quia derisibile videtur ut, dum eorum quæ nobis manifesta sunt, notitiam quærimus, alia entia in medium afferamus, quæ non possunt esse eorum substantiæ, cum ab eis differant secundum esse; et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus judicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate; quia cum æstimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente, eo modo quo est in cognito. Consideravit autem, quod forma rei intellectæ est in intellectu universaliter, et immaterialiter, et immobiliter; quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter, et per modum necessitatis cujusdam. Modus enim actionis est secundum modum formæ agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter.—Hoc autem necessarium non est; quia etiam in ipsis sensibilibus videmus, quod forma alio modo est in uno sensibilibus quam in altero; puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior; et cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re, quæ est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilibus absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quæ sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter secundum modum suum; nam receptum est in recipiente per modum recipientis.

Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.*

* "Omnis cognitio, inquit S. Thom. (QQ. DD. *De Veritate*, q. 10. seu *De Mente*, a. 4.), est secundum aliquam formam, quæ est in cognoscente principium cogni-

337. *Ad primum* ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quæ intellectus cognoscit; cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas, sed per species immateriales et intelligibiles, quæ per sui essentiam in anima esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit (22. de Civit. Dei, cap. 29. a med.), non est dicendum, quod sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus

tionis. Forma autem hujusmodi potest considerari dupliciter: *uno modo*, 'secundum esse, quod habet in cognoscente;' *alio modo*, 'secundum respectum, quem habet ad rem, cujus est similitudo.' Secundum quidem primum respectum, facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum [alterum] respectum, determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo 'modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur, secundum modum ejus.' Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum modum illum quo forma, quæ est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente. Unde, nihil prohibet, per formas quæ in mente immaterialiter existunt, res materiales cognosci.

"Hoc autem differenter contingit in mente humana, quæ cognitionem accipit a rebus, et in Divina, vel angelica, quæ a rebus [cognitionem] non accipiunt. In mente enim accipiente scientiam a rebus, formæ existunt per quamdam actionem rerum in animam; 'omnis autem actio est per formam;' unde formæ, quæ sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes, quantum ad formas earum. Quarum est duplex modus: quædam enim sunt quæ nullam materiam sibi determinant, ut linea, superficies et hujusmodi; quædam vero determinant sibi specialem materiam, sicut omnes formæ naturales. Ex cognitione autem formarum, quæ nullam materiam sibi determinant, non relinquitur aliqua cognitio de materia; sed ex cognitione formarum, quæ determinant sibi materiam, cognoscitur etiam ipsa materia, aliquo modo, sc: secundum habitudinem quam habet ad formam; et propter hoc dicit Philosophus (in 1. Physic. com. 69.), 'quod materia prima est scibilis secundum analogiam ad formam;' et sic per similitudinem formæ ipsa res materialis cognoscitur; sicut aliquis ex hoc ipso quod cognoscit similitatem, cognoscit nasum simum.

"Sed formæ rerum in mente Divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod [sc: esse] commune est formæ et materiæ; unde formæ illæ respiciunt et formam et materiam *immediate*, et non unum per alterum. Et similiter formæ intellectus angelici, quæ sunt similes formis intellectus divini, quamvis non sint causæ rerum.

"Et sic mens nostra de rebus materialibus immaterialem cognitionem habet; mens vero Divina, et angelica materialia immaterialius, et tamen perfectius cognoscit." Cf. etiam (in 3. *De Anima*, lect. 8.—et *Sum. Theol.* 1. p. q. 14. a. 6.—q. 57. a. 1.)

cognoscit sola spiritualia ; quia sequeretur quod Deus et Angeli corporalia non cognoscerent. Hujus autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quæ sunt superioris virtutis ; sed virtus superior ea quæ sunt inferioris virtutis excellentiori modo operatur.

Ad tertium dicendum, quod omnis motus supponit aliquid immobile. Cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis ; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines ; sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat.

338. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat. Nam

Primo.—Dicit Augustinus (10. de Trinit. c. 5. vers. fin.) quod “anima imagines corporum involvit, et rapit factas in semetipsa de semetipsa ; dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ.” Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

Secundo.—Philosophus dicit (in 3. de Anima, text. 37.) quod “anima quodam modo est omnia.” Cum ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

Tertio.—Anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam

in se ipsis, ut Dionysius dicit (c. 12. coel. Hierar.). Ergo omnes creaturæ corporæ nobiliori modo existunt in ipsa essentia animæ quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

339. *Sed contra* est, quod Augustinus dicit (9. de Trin. cap. 3. in fin.), quod “mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit.” Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

CONCLUSIO.—“*Forma cogniti est immaterialiter in cognoscente.*”—*Si ergo est aliquis intellectus, qui per essentiam suam omnia cognoscit, oportet quod ipsius essentia habeat in se immaterialiter omnia. Dei autem solius proprium est, ut sua essentia sit comprehensiva omnium, prout effectus præexistunt virtute in causa. Solus igitur Deus, per essentiam suam, omnia cognoscit, non autem anima humana, nec etiam Angelus.*

340. *Respondeo*—dicendum, quod antiqui philosophi posuerunt, quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur. Existimabant autem quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse, et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. Priores vero naturales, quia considerabant res cognitæ esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitæ etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo ut animæ attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animæ

naturam principii, ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis; et similiter de aere et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia, et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animæ materiale[m] esse, non discernentes inter intellectum et sensum.

Sed hæc opinio improbat[ur]: primo quidem quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principia nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid, secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu, ut patet (in 9. Metaphys. text. 20.). Unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animæ principiorum naturam, ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturæ et formæ singulorum effectuum, puta ossis et carnis, et aliorum hujusmodi, ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur (in 1. de Anima, text. 77.). Secundo, quia si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quæ materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent; puta si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam, qui est extra animam, ignem cognosceret.

Relinquitur ergo, quod oportet materialia cognita in cognoscente existere, non materialiter, sed magis immaterialiter.—Et hujus ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quæ sunt extra cognoscentem. Cognoscimus enim etiam ea quæ extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quæ non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantæ, ut dicitur (in 2. lib. de Anima, text. 12.). Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei co-

gnitæ, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitæ sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus, visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum est (qu. 78. art. 3.). Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior.

Ex his ergo patet quod si aliquis intellectus est, qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia ejus habeat in se immaterialiter omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animæ actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut ejus essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute præexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam Angelus.*

341. *Ad primum* ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quæ fit per imagines corporum; quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suæ substantiæ, sicut subjectum datur, ut informetur per

* "Cognoscentia, inquit S. Doctor, (*Sum. Theol.* 1. p. q. 14. a. 1.), a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius: nam 'species cogniti est in cognoscente.' Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rei cognoscentis habet majorem amplitudinem et extensionem; propter quod dicit Philosophus (3. de Anima, tex. 37.), quod anima est quodammodo omnia. 'Coarctatio autem formæ est per materiam.' Unde et supra diximus, quod formæ secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur, quod 'immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva' et 'secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis.' Unde (in 2. de Anima, tex. 124.) dicitur, quod plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus, ut dicitur (in 3. de Anima, tex. 4. usque ad 7.). Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis . . . sequitur quod ipse sit in summo cognitionis'.—Cf. etiam (*Sum. Theol.* 1. p. q. 7. a. 1.).

aliquam formam. Et sic de seipsa facit hujusmodi imagines; non quod anima vel aliquid animæ convertatur, ut sit hæc, vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quæ sequuntur. Dicit enim, quod servat aliquid, scilicet non formatum tali imagine, “quo libere de specie talium imaginum judicet:” et hoc dicit esse *mentem*, vel *intellectum*. Partem autem quæ informatur hujusmodi imaginibus, scilicet imaginativam, dicit esse communem nobis et bestiis.

Ad secundum dicendum, quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui naturales; sed dixit, “animam quodammodo esse omnia,” in quantum est in potentia ad omnia, per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum, quod quælibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturæ, etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturæ, prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, præter quam est species inferioris creaturæ. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quæ in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

342. *Ad tertium* sic proceditur. — Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Nam

Primo.—Dicit Gregor. homil. Ascensionis (29. in Evang.

parum a princ.), quod “homo habet commune cum Angelis intelligere.” Sed Angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas; unde (in lib. de Caus. propos. 10.) dicitur, quod “omnis intelligentia est plena formis.” Ergo et anima habet species rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

Secundo.—Anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis, ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus; et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

Tertio.—Nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota non habens scientiam acquisitam respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur (in Menone Platonis, circ. med.) de quodam. Ergo, antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem; quod non esset, nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

343. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (in 3. de Anima, text. 14.), de intellectu loquens, quod est “sicut tabula in qua nihil est scriptum.”

CONCLUSIO.—“*Eo modo se habet aliquid ad formam, quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam.*”—*Cum igitur anima sit quandoque cognoscens in potentia tantum ad id quod postea actu cognoscit; impossibile est eam cognoscere corporalia per species naturaliter inditas; sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes.*

344. *Respondeo*—dicendum quod, cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quæ est actionis principium, quo se habet ad ac-

tionem illam, sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet [id] quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia; et quod actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum, quam secundum intellectum; et de tali potentia in actum reducitur; ut sentiat quidem, per actiones sensibilibus in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam, aut inventionem. Unde oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quæ sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quæ sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles (loc. cit.), posuit, quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam, propter aliquod impedimentum (sicut leve, si impediatur sursum ferri); propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primo quidem, quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod hujus naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, quod nesciat se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quæ naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit majus sua parte, et alia hujusmodi. Præcipue autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animæ naturale corpori uniri, ut supra habitum est (qu. 76. art. 1.). Inconveniens enim est quod naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundo, manifeste apparet hujus positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eo-

rum quæ apprehenduntur secundum illum sensum ; sicut cæcus natus nullam potest habere notitiam de coloribus ; quod non esset, si intellectui animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.*

* Præclare declarat hoc factum S. Doctor (in comm. in 1. *Post. Analyticorum* lect. 30.), explicans textum Philosophi “perspicuum est ut si quis sensus defecerit, necesse est, etiam scientiam aliquam defecisse, quam impossibile est consequi”.

“Itaque,” inquit S. Doctor, “si alicui deficiat aliquis sensus, puta visus, aut auditus, necesse est quod deficiat ei scientia propriorum sensibilium illius sensus. Puta, si alicui deficit sensus visus, necesse est quod deficiat ei scientia de coloribus ; et sic habebit ‘ignorantiam negationis’ de coloribus, omnino ignorans colorem. Sed hoc intelligendum est, quando nunquam habent sensum visus, sicut patet in cæco nato : si quis enim amittat visum prius habitum, non oportet, propter hoc, quod carcat scientia colorum ; quia ex his, quæ prius sensit, remanet in eo colorum memoria. Contingit autem de aliquibus rebus haberi ignorantiam negationis, quæ tamen cognosci possunt per sensum quem habemus ; sicut, si aliquis habens visum, semper fuisset in tenebris, careret quidem scientia colorum, sed non ex necessitate ; quia posset accipere sentiendo colores : quod non contingit in eo, qui caret sensu visus. Et ideo addit quod ‘impossibile est accipere (consequi),’ quia videlicet ille qui caret potentia visiva, non potest etiam percipere cognitionem colorum.

“Probat propositum per hoc quod duplex est modus acquirendi scientiam ; unus quidem *per demonstrationem*, alius autem *per inductionem*, quod etiam (in princ. huj. libri) positum est. Differunt autem hi duo modi, quia demonstratio procedit *ex universalibus* ; inductio autem procedit *ex particularibus*. Si ergo universalia, ex quibus procedit demonstratio, cognosci possent absque inductione, sequeretur quod homo posset accipere scientiam eorum quorum non habet sensum. Sed ‘impossibile est *universalia* speculari absque inductione.’

“Et hoc quidem in rebus sensibilibus est magis manifestum : quia in eis per experientiam quam habemus circa singularia sensibilia, accipimus notitiam universalium, sicut in *Metaph.* manifestatur. Sed maxime videtur hoc dubium in his quæ dicuntur secundum abstractionem, sicut in mathematicis. Cum enim experientia a sensu ortum habeat, ut dicitur in *Metaph.*, videtur quod hoc locum non habeat in his, quæ sunt abstracta a materia sensibili.

“Et ideo ad hoc excludendum, dicit quod etiam ea quæ dicuntur secundum abstractionem, contingit nota facere per inductionem. Quia in unoquoque genere abstractorum sunt quædam particularia, quæ non sunt separabilia a materia sensibili, secundum quod unumquodque eorum est hoc : quamvis enim linea, secundum abstractionem, dicitur linea in communi ; tamen hæc linea, quæ est in materia sensibili, in quantum est individuata, abstrahi non potest ; quia individuatio ejus est ex hac materia. Non autem manifestantur nobis principia abstractorum, ex quibus demonstrationes in eis procedunt, nisi ex particularibus aliquibus, quæ sensu percipimus : puta, ex hoc quod videmus aliquod totum

345. *Ad primum* ergo dicendum, quod homo quidem convenit cum Angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum, sicut et corpora inferiora, quæ tantum existunt, secundum Gregorium (loc. cit. in arg.), deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed in potentia ad formas quas non habet: materia autem cœlestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra habitum est (qu. 66. art. 2.). Et similiter intellectus Angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species.

Ad secundum dicendum, quod materia prima habet esse substantiale per formam; et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma; alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

singulare sensibile inducimur ad cognoscendum quid sit totum et pars, et cognoscimus quod 'omne totum est majus sua parte' considerando hoc in pluribus.

"Sicigitur universalis, ex quibus demonstratio procedit non sunt nobis nota nisi per inductionem. Homines autem carentes sensu aliquo non possunt inductionem facere de singularibus pertinentibus ad sensum illum: quia singularium ex quibus procedit inductio, est solum cognitor sensus. Unde oportet, quod hujusmodi singularia sint omnino ignorata: quia non contingit, quod aliquis carens sensu accipiat talium singularium scientiam. Nam neque ex universalibus potest demonstrare sine inductione, per quam universalis cognoscuntur, ut dictum est: neque per inductionem potest aliquid cognosci sine sensu, qui est singularium, ex quibus procedit inductio.

"Est autem considerandum, quod per verba Philos. quæ hic inducuntur, excluditur duplex positio.—Prima quidem est positio Platonis qui ponebat, 'quod nos habeamus scientiam rerum per species participatas ab ideis. Quod si esset verum, universalis fierent nobis nota absque inductione, et ita possemus acquirere scientiam eorum, quorum sensum non habemus. Unde et hoc argumento utitur Aristoteles contra Platonem (in fine 1. Meta.)—Secunda est positio dicentium quod 'possumus in hac vita cognoscere substantias separatas, intelligendo quidditates earum, quæ tamen per sensibilia quæ cognoscimus, quæ ab eis omnimode transcendantur, cognosci non possunt.' Unde, si ipsæ cognoscerentur secundum suas essentias, sequeretur quod aliqua cognoscerentur absque inductione et sensu, quod Philosophus hic negat etiam de abstractis."

Ad tertium dicendum, quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea novit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo, vel interrogando, procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.

346. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. Nam

Primo.—Omne quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum, reducitur, sicut in causam, in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia; intellectus enim in actu quodam modo est intellectum in actu. Ergo ea quæ secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causæ animæ intellectivæ quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam sunt formæ sine materia existentes. Species igitur intelligibiles, quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis.

Secundo.—Intelligibilia se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia, quæ sunt in actu extra animam, sunt causæ ipsorum sensibilibum quæ sunt in sensu quibus sentimus. Ergo species intelligibiles, qui-

bus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Hujusmodi autem non sunt nisi formæ a materia separatæ. Formæ igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

Tertio.—Omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster prius in potentia existens postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles, quibus actu intelligimus.

347. *Sed contra* est, quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum; quod patet esse falsum ex hoc præcipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

CONCLUSIO.—“*Anima intellectiva unitur corpori, ut perfectionem suam, non quidem in essendo, sed in intelligendo acquirat.*”—*Species igitur intelligibiles, quibus anima intelligit, non effluunt a formis separatis, sive hæ formæ per se subsistentes, juxta Platonem, ponantur; sive, ut placuit Avicennæ, hæ statuuntur in quadam intelligentia agente separata, a qua anima nostra, per iteratam sui conversionem ad illam, eas identidem recipiat.*

348. *Respondeo*—dicendum, quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter.

Plato enim, sicut dictum est (art. 1. hujus qu.), posuit formas rerum sensibilibus per se sine materia subsistentes, sicut formam hominis, quam nominabat “per se hominem;” et formam, vel ideam equi, quam nominabat “per se equum;” et sic de aliis. Has ergo formas separatas

ponebant participari et ab anima nostra, et a materia corporali; ab anima quidem nostra, ad cognoscendum; a materia vero corporali, ad essendum: ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideæ fit per aliquam similitudinem ipsius ideæ in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplo. Sicut igitur ponebat formas sensibiles, quæ sunt in materia corporali, effluere ab ideis, sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes. Et propter hoc, ut supra dictum est (art. 1. hujus qu.), scientias et definitiones ad ideas referebat.

Sed quia contra rationem rerum sensibilibum est quod earum formæ subsistant absque materiis, ut Aristoteles (lib. 7. *Metaph.* a text. 44. usque ad 58.), multipliciter probat; ideo Avicenna, hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilibum intelligibiles species non quidem per se subsistere absque materia, sed præexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo derivantur hujusmodi species in sequentem; et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat "intellectum agentem;" a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formæ sensibiles in materiam corporalem.

Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere, ut refert Arist. (1. *Metaph.* text. 6. et 25.), Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc quod Avicenna ponit, species intelligibiles non remanere in intellectu nostro, postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad

recipiendum de novo; unde non ponit scientiam animæ naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

Sed, secundum hanc positionem, sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici, quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus; quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus propriam operationem, quæ est intelligere; quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur.—Si autem dicatur, quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodam modo excitetur ad considerata ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit, hoc non videtur sufficere; quia hujusmodi excitatio non videtur necessaria animæ, nisi in quantum est consopita (secundum Platonicos) quodam modo, et obliuosa propter unionem ad corpus; et sic sensus non proficerent animæ intellectivæ, nisi ad tollendum impedimentum quod animæ provenit ex corporis unionem. Remanet igitur quærendum, quæ sit causa unionis animæ ad corpus.—Si autem dicatur, secundum Avicennam, quod sensus sunt animæ necessarii, quia per eos excitatur, ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species; hoc quidem non sufficit, quia si in natura animæ est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima posset se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suæ naturæ, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem, ad recipiendum species sensibilibus, quorum sensum aliquis non habet.

Et sic cæcus natus posset habere scientiam de coloribus; quod est manifeste falsum.

Unde dicendum est, quod species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.

349. *Ad primum* ergo dicendum, quod species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt, mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit (7. c. de divin. Nom. lect. 2.).

Ad secundum dicendum, quod res materiales secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu, non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

Ad tertium dicendum, quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, id est per intellectum agentem, qui est virtus quædam animæ nostræ, ut dictum est (qu. 79. art. 3.), non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam propriam proximam, sed forte sicut per causam remotam.

Cf. S. Thomam (QQ. DD. de Mente, q. 10. a 6.—*Quolib.* 8. a. 3.—*Opusc.* 2. cap. 81.)

ARTICULUS QUINTUS.

Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales in rationibus æternis.

350. *Ad quintum* sic proceditur.—Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res immateriales in rationibus æternis. Nam

Primo.—Id in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis in statu præsentis vitæ non cognoscit rationes æternas; quia

non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes æternæ existunt, sed ei sicut ignoto conjungitur, ut Dionysius dicit (in 1. c. myst. Theol.). Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus æternis.

Secundo.—(Rom. i. 20.) dicitur, quod “invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, conspiciuntur.” Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes æternæ. Ergo rationes æternæ per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

Tertio.—Rationes æternæ nihil aliud sunt quam ideæ. Dicit enim Augustinus (in lib. 83. QQ. qu. 46. a. med.), quod “ideæ sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes.” Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus æternis, redibit opinio Platonis, qui posuit, omnem scientiam ab ideis derivari.

351. *Sed contra* est, quod dicit Augustinus (12. Conf. c. 25. a med.): “Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quæso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.” Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus æternis.

CONCLUSIO—*Anima, in statu præsentis vitæ, non potest videre omnia in rationibus æternis, sicut in objecto cognito; sed solum, tamquam in cognitionis principio: ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ.*

352. *Respondeo*—dicendum, quod sicut Augustinus dicit (in 2. de Doctr. Christian. c. 40. in princ.), “qui philosophi vocantur, si qua forte vera et fidei nostræ acco-

moda dixerunt, ab eis tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinæ Gentilium quædam simulata et superstitiosa figmenta, quæ unusquisque nostrum, de societate Gentilium exiens, debet evitare," etc. Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat,* si qua invenit fidei acco-

* Quenam fuerit mens S. Augustini hac in re, satis superque innotescit, tum ex his quæ in hoc art. docet S. Thomas, tum ex his quæ in hoc tractatu dicta sunt (p. 131.). — Ad majorem tamen rei delucidationem juverit hic afferre quæ Angelicus Doctor habet (in QQ. DD. *De Spirit. Creaturis*, art. 10.). In octava objectione, hanc sibi proponit difficultatem:

"Augustinus dicit (lib 83. Quæstionem, QQ. in princ.): 'Omne quod corporeo sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur. Apprehendi autem non potest quod sine ulla intermissione mutatur. Non est ergo expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis.' Et paulo post subdit: 'Nihil est sensibile, quod non habeat simile falso, ut internosci non possit. Nihil autem percipi potest, quod non a falso discernitur. Non est ergo constitutum iudicium veritatis in sensibus.' Sic ergo [S. Augustinus] probat, quod per sensibilia de veritate judicare non possumus; tum propter hoc quod sunt mutabilia; tum propter hoc quod habeant aliquid simile falso. Sed hoc convenit cuilibet creaturæ. Ergo secundum nihil creatum possumus judicare de veritate" . . .

Hanc objectionem sic resolvit S. Thomas ad 8. "Dicendum [est], quod ratio illa non est ad propositum. Judicare enim aliquo de veritate, dicimur dupliciter. *Uno modo*, sicut medio; sicut judicamus de conclusionibus per principia, et de regulatis per regulam; et sic videntur rationes Augustini procedere: non enim illud quod est mutabile, vel quod habet similitudinem illius, potest esse infallibilis regula veritatis. *Alio modo*, dicimur aliquo judicare de veritate aliqua, sicut virtute judicativa; et hoc modo per intellectum agentem judicamus de veritate.

"Sed tamen ut profundius intentionem Augustini scrutemur, et quomodo se habeat veritas circa hoc; sciendum est, quod antiqui philosophi non ponentes aliam vim cognoscitivam, præter sensum, neque aliqua entia, præter sensibilia, dixerunt, quod nulla certitudo de veritate a nobis haberi potest; et hoc propter duo. *Primo* quidem, quia ponebant sensibilia semper esse in fluxu, et nihil in rebus esse stabile. *Secundo*, quia inveniuntur circa idem aliqui diversimode judicantes; sicut aliter [judicat] vigilans, et aliter dormiens, et aliter infirmus, aliter sanus. Nec potest accipi aliquid, quo discernatur quis horum verius existimet, cum quilibet aliquam similitudinem veritatis habeat. Et hæ sunt duæ rationes, quas Augustinus tangit, propter quas antiqui dixerunt 'veritatem non posse cognosci a nobis.' Unde et Socrates desperans de veritate rerum capessenda, totum se ad moralem philosophiam contulit. Plato vero ejus discipulus consentiens antiquis philosophis, quod 'sensibilia semper sunt in motu et fluxu,' et 'quod sensus circa sensibilia non habet certum iudicium de rebus' ad certitudinem scientiæ stabilendam, posuit quidem ex una parte 'species rerum separatas a sensibilibus et immobiles,' de quibus dixit esse scientias; ex alia vero parte 'posuit in homine virtutem cognoscitivam supra sensum, sc: mentem, vel

moda in eorum dictis, assumpsit; quæ vero invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est (art. præc.), formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas *ideas* vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere, ut sicut materia corporalis per participationem ideæ lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem ejusdem ideæ cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide, quod formæ rerum extræ res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes “per se vitam,” aut “per se sapientiam” esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit (11. c. de div. Nom. a med. lect. 4.), ideo Augustinus (in lib. 83. QQ. qu. 46.), posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

Cum ergo quæritur, utrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat; dicendum est quod aliquid in intellectum illustratum a quodam superiori sole intelligibili, sicut visus a sole visibili (Dialog. 4. de Republica.). — Augustinus autem Platonem sequutus, quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed, loco earum, posuit ‘rationes rerum in mente divina’ et quod ‘per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus judicamus, non quidem sic ‘quod ipsas rationes (divinas) videamus,’ hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum ‘quod illæ supremæ rationes imprimunt in mentes nostras.’ Sic enim Plato loc. cit. posuit scientias in speciebus separatis esse, non quod ipsæ viderentur; sed, secundum quod eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet. Unde et in quadam Glossa Augustini, super illud Psal. ‘diminutæ sunt veritates a filiis hominum;’ dicitur, quod ‘sicut ab una facie resplendent multæ similitudines in speculis, ita ex una veritate resultant multæ veritates in mentibus nostris.’—Aristoteles autem (2. de Anima, com. 161.), per aliam viam processit. *Primo*, enim, multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid stabile. *Secundo*, quod judicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens. *Tertio*, quod supra sensum, est virtus intellectiva, quæ judicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extræ existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia.—Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur.”—Hactenus S. Doctor, l. c.

aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant; et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis; sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, et omnia in ipso.

Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo, sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quæ videntur per solem; et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ. Unde (in Psal. iv. 6.) dicitur: “Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?” Cui quæstioni Psalmista respondet dicens: “Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;” quasi dicat: per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. Quia tamen præter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptæ ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum æternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit (in 4. de Trin. c. 16.); “Numquid quia Philosophi documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quæ semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quæsierunt?”

Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate quasi ipsæ rationes æternæ videantur, patet per hoc quod

ipse dicit (in libro 83. QQ. qu. 66. a med.) quod “rationalis anima non omnis, et quæcumque, sed quæ sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni;” scilicet rationem æternarum, “esse idonea,” sicut sunt animæ beatorum.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. q. 16. a. 6.—q. 88. a. 3. ad 1.—*De Veritate*, q. 8. a. 7. ad 6.—*De Mente*, a. 1. et ad 6.—a. 8.)

ARTICULUS SEXTUS.

Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus.

353. *Ad sextum* sic proceditur.—Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus. Nam

Primo.—Dicit Augustinus (in lib. 83. QQ. qu. 9. in princ.) quod “non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus;” et hoc probat dupliciter: uno modo per hoc quod omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur: quod autem non manet, percipi non potest. Alio modo per hoc quod omnia quæ per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno, vel furore. Non autem sensibus discernere valemus, utrum ipsa sensibilia vel imagines eorum falsas sentiamus; nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur. Et sic concludit quod “non est expectanda veritas a sensibus.” Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

Secundo.—Augustinus (12. super Gen. ad litt. c. 16.): “Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur. Omni enim modo præstantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit.” Unde concludit quod “imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit.” Non ergo intellectualis cognitio a sensibus derivatur.

Tertio.—Effectus non se extendit ultra virtutem suæ

causæ. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia; intelligimus enim quædam quæ sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

354. *Sed contra* est, quod Philosophus probat (in 1. Metaph. cap. 1., et in fine Poster. lib. 2. text. 27.), quod “principium nostræ cognitionis est a sensu.”

CONCLUSIO.—*‘Intellectus operationem habet sine communicatione corporis;’ ‘nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream.’—Ad intellectualem igitur operationem causandam sola impressio sensibilibus corporum non sufficit, sed aliquid nobilius requiritur, intellectus sc: agens, qui faciat phantasmata a sensibus accepta, intelligibilia in actu, per modum abstractionis cujusdam. Proinde cognitio intellectiva a sensibili oritur, non sicut a perfecta et totali causa, sed potius ut a materia causæ.*

355. *Respondeo*—dicendum, quod circa istam quæstionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod nulla est alia causa cujuslibet nostræ cognitionis, nisi cum ab his corporibus quæ cogitamus, veniunt, atque intrans imagines in animas nostras, ut Augustinus dicit (in epist. sua ad Dioscorum). Et Aristoteles etiam dicit (in lib. de Somn. et Vigil., lib. de Divin. per somnum, c. 2.), quod Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus, quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit (in lib. 2. de Anima, text. 150. et 151.). Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus assebat fieri per imaginum defluxiones.

Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu; et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est (art. 4. et 5. præced.). Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quædam vis spiritalis, immutatur a sensibilibus; sed organa sensuum a sensibilibus immutantur; ex qua immutatione anima quodam modo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus (12. super Gen. ad litt. c. 24. in med.), ubi dicit quod “corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur.” Sic igitur, secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim (2. de Anima, text. 152.) cum Platone, intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animæ tantum, sed conjuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivæ partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia, quæ sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivæ partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet (in

1. de Gener., text. 56. et seq.); intellectum vero posuit Aristoteles (3. de Anima, text. 12.), habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandum intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilibus corporum, sed requiritur aliquid nobilius; quia "agens est honorabilius patiente," ut ipse dicit. (1. 3. de Anima, tex. 19.); non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, de quo jam supra diximus (qu. 79. art. 3. et 4.), facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cujusdam.

Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum, intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodam modo est materia causæ.*

*Audiatur S. Thomas hanc rem pulcherrime explicans (QQ. DD. *De Mente*, a. 6.).

"Sicut dicit Philosophus (1. *Poster.* tex. 33.), et experimento probatur, cui deficit unus sensus, deficit una scientia sicut cæcis deest scientia de coloribus. Hoc autem non esset, si anima aliunde acciperet scientiam, quam per sensus. Ergo a sensibilibus per sensus, anima scientiam accipit.—*Præterea*, omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur, ut patet (in fine *Poster.* lib. 2. com. ultimo, circa med.). Ergo scientia nostra omnis a sensu oritur.—*Præterea*, natura nihil facit frustra, nec deficit in necessariis. Frustra autem dati essent sensus animæ, nisi per eos cognitionem de rebus acciperet. Ergo, etc.

"Dicendum, quod circa hanc quæstionem ('sc: utrum mens humana cognitionem a sensibilibus accipiat?') multiplex fuit antiquorum opinio.

"Quidam enim posuerunt 'ortum scientiæ nostræ totaliter a causa exteriori esse, quæ a materia separata est;' quæ in duas sectas dividitur.—Quidam enim, ut Platonici, posuerunt 'formas rerum sensibilibus

356. *Ad primum ergo dicendum, quod per verba illa*

esse a materia separatas,' et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura; earum vero participatione humanas mentes scientiam habere: et sic ponebant 'prædictas formas esse principium generationis et scientiæ,' ut Philosophus narrat (1. *Metaph.* com. 6.). Sed hæc positio a Philosopho sufficienter reprobata est; quia ostendit, quod non est ponere formas sensibilibus rerum nisi in materia sensibili; cum etiam sine materia sensibili in universali, formæ universales intelligi non possint, sicut nec simus sine nasu.—Et ideo, alii non ponentes formas sensibilibus separatas, sed intelligentias tantum (quas nos Angelos dicimus), posuerunt 'originem nostræ scientiæ totaliter ab hujusmodi substantiis separatis esse.' Unde Avicenna voluit (in 9. *Metaph.* cap. 2. 4. 5.), quod sicut formæ sensibiles non acquiruntur in materia sensibili nisi ex influentia intelligentiæ agentis, ita et formæ intelligibiles humanis mentibus non imprimuntur nisi ex intelligentia agente, quæ non est pars anima, sed substantia separata, ut ipse ponit. Indiget tamen anima sensibus quasi excitantibus et disponentibus ad scientiam; sicut ista inferiora agentia præparant materiam ad suscipiendam formam ab intelligentia agente. Sed hæc opinio non videtur rationabilis. Quia, secundum hoc non esset dependentia necessaria inter cognitionem mentis humanæ et virtutes sensitivas: cujus apparet contrarium manifeste; tum ex hoc, quod mens nostra non potest actu considerare etiam ea quæ habitualiter scit, nisi formando aliqua phantasmata: unde etiam, læso organo phantasie, impeditur [mentis] consideratio. Et præterea, prædicta positio tollit proxima rerum principia, si omnia inferiora ex substantia separata immediate formas consequerentur, tam intelligibiles, quam sensibiles.

"Alia opinio fuit ponentium 'nostræ scientiæ originem totaliter a causa interiori esse' quæ etiam in duas sectas dividitur.—Quidam enim posuerunt 'humanas animas in se ipsis continere omnium rerum notitias; sed per conjunctionem ad corpus prædictam cognitionem obtineri';* et ideo dicebant nos indigere studio et sensibus, ut impedimenta scientiæ tollerentur, dicentes, addiscere nihil aliud esse nisi reminisci, sicut et manifeste apparet, quod ex his quæ audivimus et videmus, reminiscimur ea quæ prius sciebamur. Sed hæc positio non videtur esse rationabilis. Si enim conjunctio animæ ad corpus sit naturalis, non potest esse quod per eam totaliter naturalis scientia impediatur; et ita si hæc opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum, quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni, quæ ponit animas ante corpora fuisse creatas, et postmodum corporibus unitas: quia tunc compositio [unio] corporis et animæ non esset naturalis, sed accidentaliter proveniens ipsi animæ. Quæ quidem opinio et secundum fidem, et secundum Philosophorum sententias reprobanda judicatur.—Alii vero dixerunt quod 'anima sibi ipsi est causa scientiæ,'† non enim a sensibilibus scientiam accipit, quasi

* Affinis huic est opinio Scholæ Transcendentalis Germaniæ.

† Huic opinioni plus minusve accedunt fautores idearum innatarum.

Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus

actione sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant; sed ipsa anima ad præsentiam sensibilium in se similitudines sensibilium format. Sed hæc positio non videtur totaliter rationabilis. Nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit; unde si anima format in se similitudines omnium rerum, oportet quod ipsa in se actu, habeat illas similitudines rerum; et sic redibit in prædictam opinionem, quæ ponit 'omnium rerum scientiam animæ naturaliter insitam esse.'

"Et ideo, præ omnibus prædictis opinionibus, rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit 'scientiam mentis nostræ partim ab intrinseco esse, et partim ab extrinseco; [i. e.] non solum a rebus separatis a materia, sed etiam ab ipsis sensibilibus.'—Quum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles, quæ sunt extra animam, invenitur se habere ad ipsas in duplici habitudine. *Uno modo*, 'ut actus ad potentiam,' in quantum, scilicet, res quæ sunt extra animam, sunt intelligibiles in potentia; ipsa vero mens est intelligibilis in actu: et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu. *Alio modo*, 'ut potentia ad actum;' prout scilicet in mente nostra formæ rerum determinatæ sunt in potentia tantum, quæ in rebus extra animam sunt in actu: et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cujus est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima humana procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis, et præcipue a Deo.—Et secundum hoc verum est, quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis formæ a sensibilibus abstractæ efficiuntur intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediântibus universalibus conceptionibus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas, sicut per universalia principia, judicamus de aliis, et ea præcognoscimus in ipsis. Et secundum hoc illa opinio veritatem habet, quæ ponit nos ea quæ addiscimus, ante in notitia habuisse."

Notanda sedulo sunt quæ S. Doctor habet in solutionibus.

Primo.—"Formæ sensibiles, vel a sensibilibus abstractæ, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneæ intellectui possibili, in quem agunt." (*Ad primum*)

Secundo.—"Circa idem virtus superior et inferior operantur, non similiter, sed superior sublimius. Unde et per formam, quæ a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit, sicut intellectus: sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, discernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur 'cognitio mentis a sensu originem habere,' non quod omne illud quod mens

agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quæ est animæ solius, eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam; sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles (lib. 3. de Anima, text. 19.), ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet agens est honorabilius patiente. Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis (lib. 2. de Anima, text. 153. et 155. usque ad fin. lib.), quod actio virtutis imaginativæ sit conjuncti, nulla sequitur difficultas; quia corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens

cognoscit, sensus apprehendat, sed ex his quæ sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligentia divinorum.” (*Ad secundum*)

Tertio.—“In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata, ut agens instrumentale et secundarium; intellectus vero agens, ut agens principale et primum: et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili, secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum. Et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis; sed ut similitudines determinatarum rerum, ex cognitione phantasmatum. Et sic formæ intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia, neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili.” (*Ad septimum*)

Quarto.—“Quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma; tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilius esse in quantum, scilicet, phantasma est actu similitudo talis rei; quod intellectui possibili non convenit, nisi tantum in potentia: et sic quodammodo potest agere in intellectum possibilem, virtute luminis intellectus agentis, sicut et color potest agere in visum, virtute luminis corporalis.” (*Ad octavum*)—Quomodo autem intelligenda sit hæc actio instrumentaria phantasmatis in intellectum possibilem, explicabitur in quæstione sequenti, art. 1. in Nota.

in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quæ colorata est in potentia.

Posset tamen dici quod quamvis prima immutatio virtutis imaginariæ sit per motum sensibilium, quia “phantasia est, motus factus secundum sensum,” ut dicitur (in l. 2. de Anima, text. 160.), tamen est quædam operatio animæ in homine quæ dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quæ non sunt a sensibus acceptæ. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad tertium dicendum, quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; et ideo non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

Cf. S. Thomam (*Opus.* 2. cc. 81. 82.)

ARTICULUS SEPTIMUS.

Utrum intellectus possit actu intelligere per species, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

357. *Ad septimum* sic proceditur.—Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. Nam

Primo.—Intellectus fit in actu per speciem intelligibilem, qua informatur. Sed intellectum esse in actu est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

Secundo.—Magis dependet imaginatio a sensu quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu non convertendo se ad phantasmata.

Tertio.—Incorporalium non sunt aliqua phantasmata; quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in

actu, nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid; quod patet esse falsum; intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum, et Angelos.

358. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (in 3. de Anima, text. 30.), quod “nihil sine phantasmate intelligit anima.”

CONCLUSIO.—“*Natura cujusque rei materialis (quæ est objectum proprium intellectus humani) nequit complete ac vere cognosci, nisi cognoscatur ut in particulari existens.*”—*Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Ad hoc igitur ut intellectus objectum suum proprium intelligat, necessum est quod se convertat ad phantasmata, ut sic naturam universalem in particulari existeentm speculetur.*

359. *Respondeo*—dicendum, quod impossibile est intellectum nostrum, secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet.

Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quædam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicujus corporalis organi, si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiæ utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio, et aliæ vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et cæterarum virtutum. Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativæ per læsionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativæ virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab

intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam præcepit.

Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata fomare possit ad intelligendum.

Hujus autem ratio est quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus Angeli, quia est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, quia est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturæ est quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturæ lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturæ equi est quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem: et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.—Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formæ rerum sensibilibus subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

360. *Ad primum* ergo dicendum, quod species conservatæ in intellectu possibili in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit, sicut supra dictum est (qu. 79. art. 6). Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur, secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quæ sunt naturæ in particularibus existentes.

Ad secundum dicendum, quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis; unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particulari, sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum, quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit (c. 1. de div. Nom., lect. 3.) cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias, in statu præsentis vitæ, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparisonem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. q. 89. aa. 1. 2.—3. p. q. 11. a. 2. —q. 16. a. 1.—II. con. *Gent.* cc. 59. 72. —IV. con. *Gent.* c. 11. —I. *Cor* 13. lect. 3.)

ARTICULUS OCTAVUS.

Utrum iudicium intellectus impediatur per ligamentum sensus.

361. *Ad octavum* sic proceditur.—Videtur quod iudicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus. Nam

Primo.—Superius non dependet ab inferiori. Sed ju-

dicium intellectus est supra sensum. Ergo iudicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

Secundo.—Syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur (in lib. de Somn. et Vig., c. 1); contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur iudicium intellectus per ligamentum sensus.

362. *Sed contra* est quod “in dormiendo, ea quæ contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum,” ut Augustinus (in 12. sup. Gen. ad litt., c. 15.) dicit. Hoc autem non esset, si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

CONCLUSIO—*Quum omnia, quæ in præsentī statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad res sensibiles; necesse est perfectum intellectus iudicium in nobis impediri per ligamentum sensus.*

363. *Respondeo*—dicendum, quod, sicut dictum est art. pr., proprium objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis; iudicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quæ ad rem pertinent, cognoscantur, et præcipue si ignoraretur id quod est terminus et finis iudicii. Dicit autem Philosophus, (in 3 de Coelo, text. 61.) quod “sicut finis activæ scientiæ est opus; ita naturalis scientiæ finis est quod videtur semper proprie secundum sensum.” Faber enim non quærit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quærit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quæ videntur secundum sensum. Manifestum est autem quod non posset esse perfectum iudicium fabri de cultello, si opus ignoraret; et similiter non posset esse perfectum iudicium scientiæ naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorarentur. Omnia autem quæ in præsentī statu

intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

364. *Ad primum* ergo dicendum, quod quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, et ejus objecta prima et principalia in sensibus fundantur; et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligato sensu.

Ad secundum dicendum, quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur (in lib. de Somno et Vig., c. 1. et 3.) et ideo secundum dispositionem hujusmodi evaporationum contingit esse ligamentum sensus majus vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut præcipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata, sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo, ea quæ videt, somnia esse, quasi dijudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus. Et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur iudicium intellectus; non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

QUÆSTIO II

De Ordine et Modo Intelligenti.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 85.)

Deinde considerandum est de ordine et modo intelligendi, et circa hoc quærentur octo.

- 1.—UTRUM INTELLECTUS NOSTER INTELLIGAT ABSTRAHENDO SPECIES A PHANTASMATIBUS.
- 2.—UTRUM SPECIES INTELLIGIBILES, ABSTRACTÆ A PHANTASMATIBUS, SE HABEANT AD INTELLECTUM NOSTRUM UT QUOD INTELLIGITUR, VEL SICUT ID QUO INTELLIGITUR.
- 3.—UTRUM INTELLECTUS NOSTER NATURALITER INTELLIGAT PRIUS MAGIS UNIVERSALE.
- 4.—UTRUM INTELLECTUS NOSTER POSSIT MULTA SIMUL INTELLIGERE.
- 5.— “ “ “ INTELLIGAT COMPONENTO ET DIVIDENDO.
- 6.—UTRUM INTELLECTUS NOSTER POSSIT ERRARE.
- 7.— “ UNUS POSSIT EAMDEM REM MELIUS INTELLIGERE QUAM ALIUS.
- 8.—UTRUM INTELLECTUS NOSTER PER PRIUS INTELLIGAT INDIVISIBILE, QUAM DIVISIBILE.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus.

365. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus. Nam

Primo. — Quicumque intellectus intelligit rem aliter

quam sit, est falsus. Formæ autem rerum materialium non sunt abstractæ a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum in phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

Secundo.—Res materiales sunt naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione ejus. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari; quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus.

Tertio.—(In 3. de Anima, text. 18. et 31.) dicitur quod “phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum.” Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

Quarto.—Ut dicitur in (3. de Anima, loc. nunc cit.), in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis et agens. Sed abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species jam abstractas; sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.

Quinto.—Philosophus (in 3. de Anima, text. 32. et 39.) dicit quod “intellectus intelligit species in phantasmatibus.” Non ergo eas abstrahendo.

366. *Sed contra* est, quod dicitur (in 3. de Anima, text. 2.) quod “sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt.” Ergo oportet quod materialia intelligan-

tur in quantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus, quæ sunt phantasmata.

CONCLUSIO. — “*Objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivæ.*” — *Intellectus autem noster, utpote medius inter intellectum et sensum, non est actus alicujus organi corporalis, sed tamen est virtus quædam animæ, quæ est forma corporis. Et ideo proprium ejus est cognoscere formam, in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Hoc autem est abstrahere. Quocirca necessum est dicere intellectum humanum intelligere materialia per abstractionem a phantasmatibus, et per materialia sic considerata, ad immaterialium aliqualem cognitionem pervenire.*

367. *Respondeo*—dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. 80. art. 2. et qu. 84. art. 7.), objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivæ. Est autem triplex gradus cognoscitivæ virtutis. Quædam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus; et ideo objectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma, prout in materia corporali existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnes potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantum. Quædam autem virtus cognoscitiva est quæ neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiæ conjuncta, sicut intellectus angelicus; et hujus virtutis cognoscitivæ objectum est forma sine materia subsistens. Etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in seipsis, vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet; non enim est actus alicujus organi, sed tamen est quædam virtus animæ, quæ est forma corporis, ut ex supra dictis patet (qu. 76. art. 1.). Et ideo proprium ejus est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter exi-

stentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repræsentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus; sicut e contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt.

Plato vero, attendens solum immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod [intellectus] est corpori quodam modo unitus, posuit objectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando (ut refert Arist. 12. Metaph. tex. 6), ut supra dictum est (qu. 84. art. 1.).*

*Quomodo phantasma concurret ad speciei intelligibilis productionem, luculenter exponit S. Doctor (in *Quolib.* 8. a. 3.). Hanc sibi quæstionem proponit: "Utrum anima accipiat species a rebus, quæ sunt extra eam?" Et ei sic respondet.

"Anima humana similitudines rerum, quibus cognoscit, accipit a rebus eo modo accipiendi, quo patiens accipit ab agente; quod non est intelligendum quasi agens influat in patiens eandem numero speciem, quam habet in seipso, sed 'generat sui similem, educendo de potentia in actum:' et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum.

"Sed in agentibus et patientibus distinguendum est. Est enim quoddam agens quod de se sufficiens est ad inducendum formam suam in patiens; sicut ignis de se sufficit ad calefaciendum. Quoddam vero agens est quod non sufficit de se ad inducendum formam suam in patiens, nisi superveniat aliud agens; sicut calor ignis non sufficit ad complendum actionem nutritionis, nisi per virtutem animæ nutritivæ; unde virtus animæ nutritivæ est principaliter agens, calor vero igneus instrumentaliter.—Similiter etiam dicendum est ex parte patientium. Quoddam enim est patiens, quod in nullo cooperatur agenti, sicut lapis cum sursum projicitur, vel lignum cum ex eo fit scamnum. Quoddam vero patiens est, quod cooperatur agenti, sicut lapis cum deorsum projicitur, et corpus humanum cum sanatur per artem. Et secundum hoc res quæ sunt extra animam, tripliciter se habent ad diversas animæ potentias.

"Ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia; quibus patientia non cooperantur, sed recipiunt tantum. Quod autem color per se non possit movere visum, nisi lux superveniat, non est con-

368. *Ad primum* ergo dicendum, quod abstrahere contingit dupliciter: uno modo, per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicitatis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quæ secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quæ non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem, ut in sensibus manifeste apparet. Si enim intelligamus, vel dicamus, colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione, vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato; vel si quod intelligimus, voce exprimamus,

tra hoc quod est dictum; quia tam color, quam lux inter ea, quæ sunt extra animam, computantur. Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem, quamvis jam formati habeant propriam operationem, quæ est judicium de propriis objectis.—Sed ad imaginationem res, quæ sunt extra animam, comparantur ut agentia non sufficientia. Actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad phantasiam, sive imaginationem. Tamen imaginatio est patiens, quod cooperatur agenti. Ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas numquam sensus percipit; ex his tamen quæ sensu percipiuntur, componendo ea et dividendo: sicut imaginamur montes aureos, quos numquam vidimus, ex eo quod vidimus montes et aurum.—Sed ad intellectum possibilem comparantur res, sicut agentia insufficientia. Actio enim ipsarum rerum sensibilibum nec etiam in imaginatione sistit, sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem; non autem ad hoc quod ex seipsis sufficiant; nam sunt in potentia intelligibilia; intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu. Unde oportet, quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu.—Et sic patet, quod intellectus agens est principale agens, qui agit similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem, quæ a rebus exterioribus accipiuntur sunt quasi agentia instrumentalia; intellectus enim possibilis comparatur ad res, quarum notitiam recipit, sicut patiens quod cooperatur agenti: multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei, quæ non cecidit sub sensu, quam imaginatio.”

erit absque falsitate opinionis et orationis ; pomum enim non est de ratione coloris. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quæ per phantasmata repræsentantur. Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus, qui intelligit rem esse aliter quam sit, verum est, si *ly aliter* referatur ad rem intellectam ; tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit ; unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si *ly aliter* accipiatur ex parte intelligentis ; est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo ; quia intellectum [i. e. res intellecta] est in intelligente immaterialiter per modum intellectus, non autem materialiter per modum rei materialis.

Ad secundum dicendum, quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia.

Et ideo aliter dicendum est quod materia est duplex, scilicet communis, et signata, vel individualis ; communis quidem, ut caro et os ; individualis autem, ut hæ carnes, et hæc ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi ; sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus ; quæ non sunt de ratione speciei, sed partes individui, ut dicitur (in 7. Metaph., text. 34. et

35.); et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicæ possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis, secundum quod subjacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro, et molli, et hujusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia, secundum quod adjacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiæ, quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri, et dimensiones, et figuræ, quæ sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus; quod est eas abstrahi a materia sensibili; non tamen possunt considerari sine intellectu substantiæ quantitati subjectæ; quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi; possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. Quædam vero sunt quæ possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia, et actus, et alia hujusmodi; quæ etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quæ diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

Ad tertium dicendum, quod colores habent eundem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva; et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet (in corp. art. et art. 7. quæst. præc.), et ideo non possunt sua virtute imprimere

in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quæ quidem est repræsentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma quæ prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco, et transfertur ad alterum.

Ad quartum dicendum, quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

Ad quintum dicendum, quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus; quia non potest intelligere ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est (qu. præc. art. 6. et 7.).

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum, sicut id quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.

369. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur. Nam

Primo.—Intellectum in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo hujusmodi species est ipsum intellectum in actu.

Secundo.—Intellectum in actu oportet in aliquo esse; alioquin nihil esset. Sed non est in re, quæ est extra animam; quia cum res quæ est extra animam, sit materialis, nihil quod est in ea potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu; et ita nihil est aliud quam species intelligibilis prædicta.

Tertio.—Philosophus dicit (in 1. Periher. cap. 1.), quod “voces sunt notæ earum quæ sunt in anima, passionum.” Sed voces significant res intellectas: id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsæ passionēs animæ, scilicet species intelligibiles, sunt ea quæ intelliguntur in actu.

370. *Sed contra*, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus.

CONCLUSIO.—“*Sicut forma, secundum quam provenit actio transiens, est similitudo objecti actionis; ita forma secundum*

quam provenit actio immanens, est similitudo objecti.” Est autem proprium intellectus “ut supra seipsum reflectat, et secundum eandem reflexionem intelligat et suum intelligere, et speciem qua intelligit.”—Quamobrem, species intelligibilis est id quo intellectus intelligit, non item id, quod intelligitur, nisi secundo; res vero, cujus species est similitudo, est id quod primo intelligitur.

371. *Respondeo*—dicendum, quod quidam posuerunt quod vires quæ sunt in nobis cognoscitivæ nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam; et secundum hoc species hujusmodi est ipsum quod intelligitur.

Sed hæc opinio manifeste apparet falsa ex duobus: primo quidem quia eadem sunt quæ intelligimus, et de quibus sunt scientiæ. Si igitur ea quæ intelligimus, essent solum species quæ sunt in anima, sequeretur quod scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quæ sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiæ sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium omne quod videtur, esse verum; et similiter quod contradictoriæ essent simul veræ. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum judicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiae cognoscitivæ erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne judicium erit verum; puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum judicat mel esse dulce, vere judicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, vere judicabit; uterque enim judicabit secundum quod

gustus ejus afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio æqualiter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus ; quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur (9. Metaph., text. 16.), una quæ manet in agente (ut videre et intelligere), et altera quæ transit in rem exteriorem (ut calefacere et secare) ; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis (ut calor calefacientis est similitudo calefacti), similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt ; et similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem quam intelligit. Et sic species intellecta secundo est id quod intelligitur ; sed id quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo.—Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim quod anima per terram quæ in ipsa erat, cognosceret terram quæ extra ipsam erat ; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terræ loco terræ, secundum doctrinam Aristotelis (lib. 3. de Anima, text. 38.), qui dicit quod lapis non est in anima, sed species lapidis ; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quæ sunt extra animam.

372. *Ad primum* ergo dicendum, quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod “intellectum in actu est intellectus in actu,” in quantum similitudo rei intellectæ est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus.

Ad secundum dicendum, quod dum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quæ intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio, seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu; et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quæretur ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsum abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei, et non individualium principiorum.

Ad tertium dicendum, quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio: una secundum solam immutationem; et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visæ. Et utraque hæc operatio conjungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili. Qua informatus format secundo vel definitionem, vel divisionem, vel compositionem, quæ per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intel-

ligibiles, sed ea quæ intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus.

Cf. S. Thomam (IV. *con. Gent.* c. 11. — *De Veritate*, q. 2. a. 6. — *De Potentia*, q. 7. a. 5. et q. 8. a. 1. — *Opus.* 2. c. 85. — III. *De Anima*, lect. 8. in fine.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali.

373. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali. Nam

Primo.—Quia ea quæ sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam; quia prius est a quo non convertitur essendi consequentia. Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.

Secundo.—Composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posterius nota quoad nos.

Tertio. Philosophus dicit (in 1. *Physic.*, text. 5.), quod “definitum prius cadit in cognitione nostra quam partes definitionis.” Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut animal est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

Quarto.—Per effectus devenimus in causas et principia. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

374. *Sed contra* est quod dicitur (in 1. *Physic.* text. 4.), quod “ex universalibus in singularia oportet devenire.”

CONCLUSIO. — *Quamvis cognitio singularium sit prior quoad nos, quam cognitio universalium; tamen, sive secundum sensum, sive secundum intellectum, cognitio magis communis, utpote imperfectior, cognitionem minus communem, atque adeo determinatiorem, præcedat oportet.*

375. *Respondeo*—dicendum, quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare.—Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit.—Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium quoad nos prior sit quam universalium cognitio.—Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodam modo in potentia; unde Philosophus dicit (in 1. Phys., text. 3.), quod “sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo principia et elementa.” Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur notitia uniuscujusque eorum quæ continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale; utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi, sicut cognoscere animal indistincte est cognoscere animal in quantum est animal; cognoscere autem animal distincte est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale; quod est cognoscere hominem, vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem.

Et eadem ratio est, si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale. Et quia sensus exit de potentia in actum, sicut et intellectus; idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum dijudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus: secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus quam deprehendatur esse animal et prius deprehenditur esse animal quam deprehendatur esse homo, et prius homo quam Socrates vel Plato; secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo, “pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque,” ut dicitur (in 1. Phys. tex. 5.). Et hujus ratio manifesta est, quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium, sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum.

Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

376. *Ad primum* ergo dicendum quod universale dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis (ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa) proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde (in 1. de Anima, text. 8.) dicitur quod “animal universale aut nihil est, aut posterius est.” Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quam particularia, quæ secundum eum

non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quæ dicuntur ideæ. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis, vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturæ: unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam ea quæ sunt imperfecta et in potentia, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundum naturam; quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis; nam prius generatur animal quam homo, ut dicitur (in lib. de Generatione animal. cap. 3.). Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturæ, sicut actus simpliciter est prior secundum naturam quam potentia, et perfectum prius est quam imperfectum; et per hunc modum minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal. Naturæ enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

Ad secundum dicendum, quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars; ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia, ut sub animali non solum homo, sed etiam equus; ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut homo non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se prius est in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis ejus.

Ad tertium dicendum, quod pars aliqua dupliciter potest cognosci: uno modo absolute, secundum quod in se est; et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo secundum quod sunt hujus totius; et sic necesse est quod prius cognoscamus

totum quam partem. Prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes ejus. Sic igitur dicendum, est quod definitia absolute considerata, sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea; sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota. Prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quæ sunt de hominis ratione.

Ad quartum dicendum, quod universale secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodam modo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi, qui est per abstractionem; non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit; cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum, secundum sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet (in 7. Metaph., text. 45.) Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei, prout est in singularibus, sic quodam modo habet rationem principii formalis respectu singularium. Nam singulare est propter materiam; ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii; quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturæ intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus; quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. Non autem oportet quod cujuslibet causæ vel principii cognitio sit posterior quoad nos; cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles effectus ignotos, quandoque autem e converso.

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum possimus multa simul intelligere.

377. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod possimus multa simul intelligere. Nam

Primo.—Intellectus est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul.

Secundo.—Nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositæ. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundum diversas species intelligibiles; et sic potest multa simul intelligere.

Tertio.—Intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem, vel domum. Sed in quolibet toto continentur multæ partes. Ergo intellectus simul multa intelligit

Quarto.—Non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur (in lib. 1. de Anima, text. 145. et 146.); et eadem ratio est de quacumque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

378. *Sed contra* est, quod dicitur (in lib. 2. Topic., c. 4. loc. 33.) quod “intelligere est unum solum, scire vero multa.”

CONCLUSIO.—“*Idem subjectum nequit simul perfici pluribus formis unius generis et diversarum specierum.*” Unde nequit idem intellectus simul perfici diversis speciebus intelligibilibus ad intelligendum diversa in actu.

379. *Respondeo* — dicendum, quod intellectus quidem potest simul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum.

Dico autem per modum unius vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles; nam modus cujusque actionis consequitur formam, quæ est actionis principium. Quæcumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest; et inde est quod Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua. Quæcumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit.

Et hujus ratio est quia impossibile est idem subjectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum; sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivæ potentiae; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus ad intelligendum diversa in actu.

380. *Ad primum* ergo dicendum, quod intellectus est supra tempus, quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera; et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit (8. super Gen. ad lit., cap. 20. et 22.), quod “Deus movet creaturam spiritualem per tempus.”

Ad secundum dicendum, quod non solum oppositæ formæ non possunt esse simul in eodem subjecto, sed nec quæcumque formæ ejusdem generis, licet non sint oppo-

sitæ, sicut patet per exemplum inductum, (in corp.) de coloribus et figuris.

Ad tertium dicendum, quod partes possunt intelligi dupliciter : uno modo sub quadam confusione, prout sunt in toto ; et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo cognitione distincta, secundum quod quælibet cognoscitur per suam speciem ; et sic non simul intelliguntur.

Ad quartum dicendum, quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparisonem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparisonis, vel differentiæ, sicut dictum est in solut. præced. quod cognoscit partes sub ratione totius.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* q. 12. a. 10.—q. 58. a. 2.—II. *Dist.* 3. q. a. 4. III. *Dist.* 14. a. 2. q. 4. —I. *con. Gent.* c. 55.—*Verit.* q. 8. a. 14.—*Quolib.* 7. a. 2.)

ARTICULUS QUINTUS.

Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.

381. *Ad quintum* sic proceditur.—Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo. Nam

Primo.—Compositio et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

Secundo.—Omni compositioni et divisioni adjungitur tempus præsens, præteritum, vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

Tertio.—Intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus ; nihil enim invenitur in rebus nisi res, quæ significatur per prædicatum et subjectum ; quæ est una et eadem, si compositio est

vera ; homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

382. *Sed contra* “voces significant conceptiones intellectus” ut dicit Philosophus (in 1. Perih., cap. 1.) Sed in vocibus est compositio et divisio, ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

CONCLUSIO.—*Quoniam intellectus humanus, utpote infirmus in ordine intellectuum, de potentia exit in actum, non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem, sicut Divinus Intellectus et angelicus ; sed primo apprehendit quidditatem rei materialis, et deinde intelligit proprietates, et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam ; et secundum hoc, necessum habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere ; quod est ratiocinari.*

383. *Respondeo*—dicendum, quod intellectus humanus necesse habet intelligere, componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quæ non statim perfectionem suam habent, sed eam successively acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem ; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quæ est primum et proprium objectum intellectus ; et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere, et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere ; quod est ratiocinari.

Intellectus autem angelicus et Divinus se habent sicut

res incorruptibiles, quæ statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo, et dividendo, et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando; Intellectus autem Divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem, et divisionem, et ratiocinationem non tamen componendo, et dividendo, et ratiocinando; sed per intellectum simplicis quidditatis.*

*In hoc et in sequenti articulo continetur, veluti in compendio, illa pars logicæ, quam recentiores philosophi *Criteriologiam* vocant. Ut igitur doctrina in duobus hisce articulis comprehensa probe intelligatur, non abs re erit hic adnotare, quæ S. Doctor docet (in *Sum. Theol.* 1. p. qq. 16. 17.), de natura veritatis et falsitatis et de utriusque subjecto. Itaque

QUÆRES I.—*Utrum veritas sit tantum in intellectu.*
(l. c. q. 16. a. 1.)

Respondeo.—“Sicut bonum nominat id, in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, seu quamcumque cognitionem, quia ‘cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente;’ ‘appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam:’ et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re ‘in quantum habet ordinem ad appetitum’ et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni; ita, cum verum sit in intellectu, ‘secundum quod conformatur rei intellectæ,’ necesse est, quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, ‘secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.’

“Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. *Per se* quidem ordinem habet ‘ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse;’ *per accidens* vero, ‘ad intellectum a quo cognoscibilis est:’ sicut si dicamus, quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Indicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se.—Unde unaquæque res dicitur vera absolute ‘secundum ordinem ad intellectum a quo dependet.’ Et inde est, quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum; dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis; et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri,

384. *Ad primum* ergo dicendum, quod compositio et divisio intellectus per quamdam differentiam vel com-

Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quæ sunt in mente divina; dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum præconceptionem intellectus divini.—Sic ergo, veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum, ut ad principium.

“Et secundum hoc veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus (in lib. de Vera Rel. c. 36.) dicit quod ‘veritas est qua ostenditur id quod est;’ et Hilarius (lib. 5. de Trin. ant. med.) dicit quod ‘verum est declarativum aut manifestativum esse:’ et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei, secundum ordinem ad intellectum, pertinet definitio Augustini (l. c.) talis: ‘veritas est summa similitudo principii, quæ sine dissimilitudine est;’ et quædam definitio Anselmi (Dial. de Verit. c. 12.) talis: ‘veritas est rectitudo sola mente perceptibilis;’ nam rectum est quod principio concordat: et quædam definitio Avicennæ, talis: ‘veritas uniuscujusque rei, est proprietas sui esse, quod stabilitum est ei.’ Quod autem dicitur quod ‘veritas est adæquatio rei et intellectus’ potest ad utrumque pertinere.”—Cf. etiam (QQ. DD. *De Veritate*, q. 1. a. 1.)

QUÆRES II.—*Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente.*

(l. c. a. 2.)

Respondeo.—Verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem, est in intellectu. Cum autem ‘omnis res sit vera, secundum quod habet propriam formam naturæ suæ;’ necesse est, quod intellectus, in quantum est cognoscitivus, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus in quantum est cognoscens; et propter hoc, ‘per conformitatem intellectus et rei’ veritas definitur; unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem.—Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem, quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo *quod quid est*. Sed quando judicat, rem ita se habere, sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum; et hoc facit componendo et dividendo: nam in omni præpositione, [intellectus] aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat alicui rei significatæ per subiectum, vel removel ab ea. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo *quod quid est*; sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus implexis. Veritas igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente *quod quid est*, ‘ut in quadam re vera;’ non autem ‘ut cognitum in cognoscente,’ quod importat nomen veri: perfectio enim intellectus

parationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparisonem rerum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus abstrahit a phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est (art. 1. hujus quæst., et quæst. 84. a. 7.). Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adjungitur tempus, ut patet (lib. de Memoria et Reminiscentia, cap. 1.).

Ad tertium dicendum, quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium objectum est quidditas rei materialis, quæ sub sensu et imaginatione cadit.—Invenitur autem duplex compositio in re materiali: prima quidem formæ ad materiam; et huic respondet compositio intellectus, qua totum universale de sua parte prædicatur. Nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subjectum; et huic reali compositioni respondet compositio intellectus, secundum quam prædicatur accidens de subjecto, ut cum dicitur: 'Homo est albus.'—Tamen differt compositio intellectus a compositione rei; nam ea quæ componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quæ componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod 'homo est albedo;' sed dicit quod 'homo est albus,' id est, habens albedinem. Idem autem est subjecto quod est homo, et

est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, 'veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente *quod quid est.*'"

quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formæ et materiæ. Nam animal significat id quod habet naturam sensitivam: rationale vero, quod habet naturam intellectivam; homo vero, quod habet utrumque; Socrates vero, quod habet omnia hæc cum materia individuali. Et secundum hanc identitatis rationem intellectus noster unum componit alteri, prædicando.

Cf. S. Thomam (1. p. q. 58. aa. 4. 5.—III. *Dist.* 35. q. 2. a. 2. q. 1. in c.)

ARTICULUS SEXTUS.

Utrum intellectus possit esse falsus.

385. *Ad sextum* sic proceditur.—Videtur quod intellectus possit esse falsus. Nam

Primo. — Dicit Philosophus (in 6. Metaph., text. 8.), quod “verum et falsum sunt in mente.” Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra dictum est (qu. 79. art. 1.). Ergo falsitas est in intellectu.

Secundo. — Opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

Tertio. — Peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est; “errant” enim “qui operantur malum,” ut dicitur (Proverb. xiv. 22.). Ergo falsitas potest esse in intellectu.

386. *Sed contra* est, quod dicit Augustinus (in lib. 85. QQ. quæst. 32. in princ.), quod “omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit.” Et Philosophus dicit (in lib. 3. de Anima, text. 51.), quod “intellectus semper est verus.”

CONCLUSIO.—“*Ad proprium objectum unaquæque potentia per se ordinatur;*” quæ autem sunt hujusmodi semper eodem

modo se habent. Unde, "manente potentia, non deficit ejus judicium circa proprium objectum".—Quocirca numquam contingit intellectum falli circa quidditatem, quæ est proprium ejus objectum, et eorum quæ per eam cognoscuntur, nisi forte per accidens, quatenus sc: ipsi compositio, vel divisio, vel discursus admiscetur in quibus intellectus fallitur quandoque.

387. *Respondeo* — dicendum, quod Philosophus (in 3. de Anima, text. 26.), comparat quantum ad hoc intellectum sensui. Sensus enim circa proprium objectum non decipitur, sicut visus circa colorem, nisi forte per accidens ex impedimento circa organum contingente; sicut cum gustus febrientium dulcia judicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut judicando de magnitudine vel figura; ut cum judicat solem esse pedalem, qui tamen est major terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens, ut cum judicat, fel esse mel propter coloris similitudinem.—Et hujus ratio est in evidenti, quia ad proprium objectum unaquæque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa; quæ autem sunt hujusmodi, semper eodem modo se habent. Unde, manente potentia, non deficit ejus judicium circa proprium objectum. Objectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei per se loquendo, intellectus non fallitur; sed circa ea quæ circumstant rei essentiam vel quidditatem intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo, vel dividendo, vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest quæ statim cognoscuntur, cognita terminorum quidditate; sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiæ circa conclusiones.

Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa

quod quid est in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo; vel dum aliqua definitio est in se falsa, implicans compositionem impossibilem; ut si accipiatur hoc ut definitio alicujus rei, 'animal rationale alatum.' Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur (in 9. Metaph., text. 22.).*

* QUÆRES III.—*Utrum falsitas sit in rebus.*
(l. c. q. 17. a. 1.)

Respondeo.—“Cum verum et falsum opponantur; opposita autem sint circa idem: necesse est, ut ibi prius quæeratur falsitas, ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas, neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum. Et quia ‘unumquodque, secundum id quod ei convenit per accidens, non nominatur nisi secundum quid; res quidem simpliciter falsa dici posset per comparisonem ad intellectum, a quo dependet, cui comparatur per se; in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundum quid. Dependens autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter et secundum se, ‘in quantum deficiunt a forma artis;’ unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis.

“Sic autem falsitas in rebus dependentibus a Deo inveniri non potest per comparisonem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidit ex ordinatione divini intellectus procedat; nisi forte in voluntariis agentibus tantum in quorum potestate est, subducere se ab ordinatione divini intellectus (in quo malum culpæ consistit); secundum quod ipsa peccata mendacia et falsitates dicuntur, secundum illud (Ps. iv. 3), ‘ut quid diligitis vanitatem et quæritis mendacium?’ sicut per oppositum operatio virtuosa veritas vitæ nominatur, in quantum subditur ordinationi divini intellectus, sicut dicitur (Joann. iii. 21.), ‘Qui facit veritatem venit ad lucem.’

“Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsæ, non simpliciter, sed secundum quid; et hoc dupliciter. *Uno modo*, secundum rationem significati, ut dicatur id falsum in rebus, quod significatur vel repræsentatur oratione vel intellectu falso; secundum quem modum, quolibet res potest dici falsa, quantum ad id quod ei non inest, sicut si dicamus ‘diametrum est falsum commensurabile,’ ut dicit Philosophus (in 5. Metaph. text. 34.),

§88. *Ad primum* ergo dicendum, quod falsitas dicitur esse in re recte secundum compositionem et divisionem.

et sicut dicit Augustinus (in lib. 2. Solil. c. 10.) quod ‘verus tragædus est falsus Ilector;’ sicut e contrario potest unumquodque dici verum secundum id quod competit ei.—*Alio modo*, per modum causæ; et sic dicitur res esse falsa quæ nata est de se facere opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quæ exterius apparent, de rebus judicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa, secundum illas res: sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus (in lib. 2. Soliloq. c. 6.) quod “eas res falsas esse denominamus, quæ verisimilia apprehendimus;” et Philosophus dicit (in 5. *Metaph.* tex. 34.) quod “falsa dicuntur quæcumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt.” Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, in quantum est amativus falsarum opinionum vel loquutionum; non autem ex hoc quod potest illas confingere: quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur, ut dicitur (in 5. *Metaph.* l. c.)—Cf. etiam (*De Verit.*, q. 1. a. 10.—Et *Periherm.* lect. 3.).

QUÆRES IV.—*Utrum in sensu sit falsitas.*

(l. c. q. 17. a. 2.)

Respondeo.—“Falsitas non est quærenda in sensu, nisi sicut ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem; sed in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra (q. 16. a. 2.) dictum est. Quod quidem contingit eo quod apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu eo quod apprehendit vel iudicat res aliter quam sint.—Sic autem se habet sensus ad cognoscendum res, in quantum similitudo rerum est in sensu.* Similitudo autem alicujus rei est in sensu tripliciter. *Uno modo*, primo et per se; sicut in visu est similitudo colorum, et aliorum propriorum sensibilibus. *Alio modo*, per se, sed non primo, sicut in visu est similitudo figuræ, vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilibus omnium. *Tertio modo*, nec primo, nec per se, sed per accidens, sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem.—Et ideo, circa propria sensibilia, sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et in paucioribus, ex eo scilicet quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem; sicut et alia passiva, propter suam indispositionem, deficienter recipiunt impressionem agentium; et inde est quod, propter corruptionem linguæ, infirmis dulcia videntur esse amara. De sensibilibus vero communibus et per accidens potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito; quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia.”

*Cf. (*Sum. Theol.* l. p. q. 12. a. 2.)

Et similiter dicendum est *ad secundum* de opinione et ratiocinatione.

Et *ad tertium* de errore peccantium qui consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, et eorum quæ per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur.

Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductæ.

QUÆRES V.—*Utrum falsitas sit in intellectu.*
(loc. cit. a. 3.)

Respondeo.—“Sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitæ. Unde, sicut res naturalis non deficit ab esse, quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus, vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est ‘habere duos pedes,’ non autem ab hoc quod est ‘esse hominem;’ ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo, respectu illius rei ejus similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei; sicut est dictum, art. præc., quod visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quæ consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directe similitudine priorum sensibilibus, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa *quod quid est* intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei, ejus quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur: sic enim se habet intellectus ad judicandum de hujusmodi, sicut sensus ad judicandum de sensibilibus communibus, vel per accidens. Hac tamen differentia servata, quæ supra circa veritatem dicta est (Quæst. 16. a. 2.), quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem; in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est (a. p.).

“Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est; per accidens etiam in operatione intellectus, qua cognoscit *quod quid est*, potest esse falsitas, in quantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter. *Uno modo*, ‘secundum quod intellectus definitionem unius rei attribuit alteri,’ ut si definitionem circuli attribuit homini; unde definitio unius rei est falsa de altera. *Alio modo*, ‘secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quæ simul sociari non possunt;’ sic enim definitio, non solum est falsa respectu alicujus rei, sed est falsa in se; ut si formet talem definitionem; ‘animal rationale quadrupes,’ falsus est intellectus sic definendo, propterea quod falsus est in formando hanc compositionem ‘aliquod animal rationale est quadrupes.’ Et propter hoc in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.”—Cf. etiam (*De Veritate*, q. 1. a. 12.—III. con. Gent. c. 108. §. 4.—I. Dist. 19. q. 5. a. 17.)

ARTICULUS SEPTIMUS.

Utrum unam et eandem rem unus alio melius intelligere possit.

389. *Ad septimum* sic proceditur. — Videtur quod unam et eandem rem unus alio melius intelligere non possit. Nam

Primo.—Dicitur (in lib. 83. QQ., quæst. 32.): “Quisquis ullam rem aliter quam est, intelligit, non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, qua præstantior esse non possit; et ideo non est per infinitum ire, quia quæque res intelligitur, nec eam posse alium alio plus intelligere.”

Secundo.—Intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cum sit ‘æqualitas quædam intellectus et rei,’ non recipit magis et minus; non enim proprie dicitur aliquid magis et minus æquale. Ergo neque magis et minus aliquid intelligi dicitur.

Tertio.—Intellectus est id quod est formalissimum in homine: Sed differentia formæ causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.

390. *Sed contra* est, quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas.

CONCLUSIO—*Eandem rem alium alio melius intelligere contingit, non quidem objective, sed subjective, nimirum, vel propter maiorem perfectionem intellectus, vel propter meliorem dispositionem virium sensitivarum, quibus intellectus indiget ad sui operationem.*

391. *Respondeo*—dicendum, quod aliquem intelligere unam et eandem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter: uno modo sic quod *ly* magis determinet actum intelligendi ex parte rei intellectæ: et sic non potest unus eandem rem magis intelligere quam alius; quia si intelligeret eam aliter quam sit, vel melius, vel pejus, falleretur, et non intelligeret, ut arguit Augustinus, loc. cit. Alio modo potest intelligi, ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis; et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior.--Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter: uno quidem modo ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam; quod manifeste apparet in his quæ sunt secundum speciem diversa. Cujus ratio est, "quia actus et forma recipitur in materia secundum materiæ capacitatem." Unde etiam cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur (in 2. de Anim. tex. 94.) quod "molles carne bene aptos mente videmus." Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim in quibus virtus imaginativa, et cogitativa, et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

392. *Ad primum* ergo patet solutio ex dictis.

Et similiter *ad secundum*; veritas enim intellectus in hoc consistit quod intelligatur res esse sicuti est.

Ad tertium dicendum, quod differentia formæ, quæ non provenit nisi ex diversa dispositione materiæ, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum nu-

merum. Sunt enim diversorum individuorum diversæ formæ secundum materiam diversificatæ.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. q. 12. a. 6.—IV. *Dist.* 49. Q. 2. a. 5. ad 1.
—*Veritate* q. 2. a. 2. ad 2.)

ARTICULUS OCTAVUS.

Utrum intellectus per prius intelligat indivisibile, quam divisibile.

393. *Ad octavum* sic proceditur.—Videtur quod intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile. Nam

Primo.—Dicit Philosophus (in 1. *Physic.*, text. 1.) quod “intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione.” Sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quam divisibilia.

Secundo.—Id quod ponitur in definitione alicujus, per prius cognoscitur a nobis; quia “definitio est ex prioribus et notioribus,” ut dicitur (in 6. *Top.*, cap. 1.). Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum in definitione *lineæ*; linea enim, ut Euclides dicit (lib. 1. *Elem.*, in princ.); “est longitudo sine latitudine, cujus extremitates sunt duo puncta;” et unitas ponitur in definitione numeri: quia “numerus est multitudo mensurata per unum,” ut dicitur (in 10. *Metaph.* text. 21.). Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quam divisibile.

Tertio.—Simile simili cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui quam divisibile; quia intellectus est simplex, ut dicitur (in 3. de *Anim.* tex. 4. et 12.), Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile.

394. *Sed contra* est, quod dicitur (in 3. de *Anima*,

text. 25.) quod “indivisibile monstratur sicut privatio.” Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

CONCLUSIO. — *Triplex est indivisibile; sc: quod est indivisum actu, divisibile vero in potentia; quod est indivisibile secundum rationem tantum; quod est omnino indivisibile, quia nimirum, nec actu nec potentia dividitur.—Indivisibile actu, sive secundum continuitatem, sive secundum rationem, est prius notum quam opposita divisio: quia utrumque intellectus secundum se intelligit, sicut proprium objectum. Quod autem est omnino indivisibile, utpote habens quamdam oppositionem ad rem compositam, per posterius cognoscitur, per privationem sc: divisibilis.*

395. *Respondeo*—dicendum, quod objectum intellectus nostri, secundum præsentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex præmissis patet (quæst. 84. art. 6. et 7.). Et quia id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium ejus objectum; considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex ejus habitudine ad hujusmodi quidditatem.

Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur (in 3. de Anima, text. 23. et deinceps): uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia; et hujusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam ejus divisio, quæ est in partes; quia cognitio confusa est prior quam distincta, ut dictum est (art. 3. hujus quæst., ad 3.) Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile; et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio ejus in partes rationis, ut supra dictum est loc. cit., et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et hujus

ratio est, quia hujusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit sicut proprium objectum. Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctum et unitas, quæ nec actu nec potentia dividuntur; et hujusmodi indivisibile per posterius cognoscitur per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur: "Punctum est cujus pars non est." Et similiter ratio unius est quod sit indivisibile, ut dicitur (in 10. Metaph., text. 2.). Et hujus ratio est, quia tale indivisibile habet quamdam oppositionem ad rem corporalem, cujus quidditatem primo et per se intellectus accipit.

Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quod indivisibile hujusmodi esset primo intellectum; quia secundum Platonicos prius participatur a rebus.

396. *Ad primum* ergo dicendum, quod in accipiendo scientiam non semper principia et elementa sunt priora; quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiæ semper scientia effectum dependet ex cognitione principiorum et elementorum; quia, ut ibidem dicit Philosophus, (loc. cit in arg.), "tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causas resolvere."

Ad secundum dicendum, quod punctum non ponitur in definitione lineæ communiter sumptæ. Manifestum est enim quod in linea infinita, et etiam in circulari non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam, et ideo posuit punctum in definitione lineæ, sicut terminum in definitione terminati. Unitas vero est mensura numeri; et ideo ponitur in definitione

numeri mensurati; non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis e converso.

Ad tertium dicendum, quod similitudo, per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente; et ideo non secundum similitudinem naturæ ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ad objectum; alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. q. 12. a. 6.—IV. *Dist.* 49. Q. 2. a. 4. ad primum
—*Veritate* q. 2. a. 2. ad 2.)

QUÆSTIO III

Quid Intellectus noster in rebus materialibus cognoscat.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 86.)

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat: et circa hoc quærentur quatuor,

- 1.—UTRUM COGNOSCAT SINGULARIA.
- 2.— “ “ INFINITA.
- 3.— “ “ CONTINGENTIA.
- 4.— “ “ FUTURA.

ARTICULUS PRIMUS.

397. *Ad primum* sic proceditur. — Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia. Nam

Primo. — Quicumque cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem: “Socrates est homo;” ejus enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit singulare quod est Socrates.

Secundo. — Intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

Tertio. — Intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare; alioquin non haberet aliquem actum, actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

Quarto. — Quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

398. *Sed contra* est, quod dicit Philosophus (in 1. Physic., text. 49.), quod “universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum.”

CONCLUSIO.—“*Nequit intellectus humanus actu intelligere nisi abstrahendo a materia individuali,*” et “*postquam abstraxerit, convertendo se ad phantasmata.*”—Anima igitur, per intellectum, singulare quidem cognoscit; non autem primo et directe, sed indirecte et per quamdam reflexionem.

399. *Respondeo* — dicendum, quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est (quæst. 85. art. 1.), intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.—Indirecte autem, et quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere singulare: quia, sicut supra dictum est (quæst. 84. art. 7.), etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur (in 3. de Anima, text. 32.).—Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: “Socrates est homo.”*

* “Aliquid cognoscitur dupliciter, inquit S. Thomas (*Quolib.* 12. a. 11.) *directe* et *indirecte*, scilicet per *reflexionem*. Differt autem inter intellectum humanum et divinum, quia humanus non cognoscit *directe* singulare, divinus autem sic: quia ‘cognitio fit per similitudinem cogniti in cognoscente;’ et hæc est in intellectu nostro per abstractionem a conditionibus individuantiis et a materia; et ideo cum recta cognitio sit per speciem, ideo non cognoscit *directe* nisi universale.—Intel-

400. Unde patet solutio *ad primum*.

Ad secundum dicendum, quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur (in 7. *Ethic.*, cap. 3.). Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivæ partis, ut dicitur (in 3. de Anima text. 58.).

Ad tertium dicendum, quod singulare non repugnat intelligi, in quantum est singulare, sed in quantum est materiale; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare et immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi.

Ad quartum dicendum, quod virtus superior potest illud quod virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete (quod est cognoscere singulare directe), hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.

Cf. S. Thomam (IV. *Dist.* 50. q. 1. a. 3.—*Opus.* XIV. c. 1. et 2.—3. *De Anima*, lect. 8. et loca infra cit.)

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum intellectus noster possit cognoscere infinita.

401. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita. Nam

lectus autem divinus cognoscit non per similitudinem a re acceptam, sed per extensionem suæ essentiæ ad res; et hæc similitudo, sc: divina essentia, in Deo est omnium, quæ sunt in re, expressa similitudo; et ideo [divinus intellectus] *directe* cognoscit quidquid est in re, et quod pertinet ad materiam individuaalem.—Sed quærens Philosophus, si separatus est intellectus [utrum] cognoscat quæ sunt in materia, dicit quod 'oportet quod hæc cognoscat, aut *alio*,' sicut formas separatas cognoscit intellectu, et conjunctas materiæ per imaginationem, 'aut *alio modo*' scilicet per extensionem, in quantum conjungitur phantasie, quæ representat sibi phantasma; et sic *indirecte* cognoscit." Cf. *Appendicem* in fine hujus quæstionis.

Primo.—Deus excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra dictum est (quæst. 12. art. 1.). Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.

Secundo.—Intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorundam generum sunt infinitæ species, sicut numeri, proportiones et figuræ. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

Tertio.—Si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu; contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

Quarto.—Intellectus, cum non sit virtus materiæ corporalis, ut supra dictum est (art. 1. quæst. 75. et 79.), videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest super infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

402. *Sed contra* est quod dicitur (in 1. Phys., text. 35. et lib. 3. text. 65.), quod “infinitum, in quantum est infinitum, est ignotum.”

CONCLUSIO.—“*Potentia proportionatur suo objecto.*” *Sicut autem in rebus materialibus, ita pariter in intellectu, non invenitur infinitum nisi in potentia, in accipiendo sc: unum post alterum. Nequit proinde intellectus noster infinita cognoscere actu vel habitu, sed in potentia tantum.*

403. *Respondeo*—dicendum, quod cum potentia proportionetur suo objecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet ejus objectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in

potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur (in 3. Phys., text 57.). Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud; quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem; alioquin haberet rationem totius et perfecti: et ideo non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex ejus definitione patet (in 3. Phys., text. 63.). Est enim "infinitum cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere;" et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes ejus numerarentur; quod est impossibile. Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione. Intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur (in 2. Ethic., cap. 1.). Unde non possumus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem; quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum, ut dictum est (in isto art.).

404. *Ad primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. 7. art. 1.), Deus dicitur infinitus, sicut forma quæ non est terminata per aliquam materiam. In rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma est ignota; inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secun-

dum se notum ; ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum præsentis vitæ habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in præsentī Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam ; et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem a phantasmatibus ; et ideo illas species numerorum et figurarum, quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu, nec habitu, nisi forte in genere et in principiis universalibus ; quod est cognoscere in potentia et confuse.

Ad tertium dicendum, quod si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quod successive subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive, quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas et non infinitas species esse in intellectu nostro.

Ad quartum dicendum, quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus ejus infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem ; et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum ; sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

Cf. S. Thomam (*Infra*, q. 87. a. 3. ad 2,—*Opus. IX.* q. 81.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium.

405. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus contingentium. Nam

Primo.—Ut dicitur (in 6. Ethic., cap. 6.): “intellectus, et sapientia, et scientia non sunt contingentium sed necessariorum.”

Secundo.—Sicut dicitur (in 4. Physic., text. 120.): “ea quæ quandoque sunt, et quandoque non sunt, tempore mensurantur.” Intellectus autem a tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiæ. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse, et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

406. *Sed contra*, omnis scientia est in intellectu. Sed quædam scientiæ sunt de contingentibus; sicut scientiæ morales, quæ sunt de actibus humanis subjectis libero arbitrio; et etiam scientiæ naturales, quantum ad partem quæ tractat de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

CONCLUSIO. — “*Unumquodque contingens est, ex parte materiæ; necessitas autem rationem formæ consequitur.*” — *Quoniam igitur materia est individuationis principium; et ratio universalis accipitur secundum abstractionem a materia particulari: idcirco, contingentia qua talia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu; rationes vero universales et necessariae contingentium cognoscuntur ab intellectu, atque de ipsis dantur scientiæ.*

407. *Respondeo*—dicendum, quod contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum quod contingentia sunt; alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessarium enim est Socratem moveri, si currit.

Est autem unumquodque contingens ex parte materiæ; quia contingens est quod potest esse, et non esse: potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formæ; quia ea quæ consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium.* Ratio autem universalis acci-

*“Sciendum est, ait S. Thomas (in *Opusculo* 29. de *Principio Individuationis*), quod individuum apud nos in duobus consistit. Est enim individuum in sensibilibus ‘ipsum ultimum in genere substantiæ, quod de nullo alio prædicatur;’ imo ipsum est prima substantia, secundum Philosophum (*de Prædic.*) et primum fundamentum omnium aliorum. Natura enim formæ materialis, quum ipsa non possit esse *hoc aliquid* completum in specie (cujus solum esse est incommunicabile), quantum est de ratione sui est multis communicabilis; sed est incommunicabilis solummodo, ratione suppositi, quod est aliquid completum in specie, quod cuilibet formæ non competit, ut dictum est: et ideo quantum est de ratione sui, communicabilis est. Communicatio autem sua est per hoc, quod ‘recipitur in aliis:’ ideo, quantum est de natura sua, communicabilis est, et in multis recipi potest, et recipitur secundum unam rationem; quum ‘una sit ratio speciei in omnibus suis individuis.’ Sed quia ipsa [sc: forma materialis] esse non habet, quia esse est solius suppositi, ut patet per Philosophum (*Metaphy.* t. 7.), et suppositum incommunicabile est; ideo forma materialis diversificatur secundum multa esse incommunicabilia, manens una secundum rationem multis communicatam; ipsius autem receptio est in materia, quia ipsa materialis est.—Ex quo patet quod de natura sua sibi relinquitur unitas rationis in communicatione sua, et quod redditur incommunicabilis per sui receptionem in materia: ex quo enim recipitur in materia, efficitur *Individuum*, quod est incommunicabile et primum fundamentum in genere substantiæ, et completum aliorum de se prædicabile subjectum. ‘In via autem generationis, incompletum semper est prius completo,’ licet, in via perfectionis, sit totum e contrario. Illud ergo, quod est primum subjectum omnium in via generationis, et incompletum, quod de nullo illius generis prædicatur, *materia* scilicet, necessario erit primum principium τὸν esse incommunicabilis, quod est proprium *individui*.”

“Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, ‘determinatio, scilicet, ejus ad certas particulas temporis et loci:’ quia, proprium ipsius est, esse hic et nunc; hæc autem determinatio ipsi debetur, ratione quantitatis determinatæ: et ideo materia sub quantitate determinata est principium individuationis, quoad illud in quo salvatur ratio primi in genere substantiæ; quod tamen impossibile est reperiri sine corpore et quantitate. Et ideo quantitas determinata dicitur principium individuationis; non ex eo quod aliquo modo causet subjectum suum, quod est prima substantia; sed quia concomitatur eam inseparabiliter et illam determinat ad hic et nunc. Illud ergo, quod cadit sub ratione

pitur secundum abstractionem formæ a materia particulari. Dictum autem est supra (art. 1. hujus quæst.), quod per se et directe intellectus est universalium, sensus autem singularium; quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra dictum est ibid.—Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu; rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum.

Unde si attendantur rationes universales sensibilibus, omnes scientiæ sunt de necessariis; si autem attendantur ipsæ res, sic quædam scientia est de necessariis, quædam vero de contingentibus.

408. Et per hoc patet solutio ad objecta.

Cf. S. Thomam (VI. *Ethic.* lect. 1.—*De Veritate*, q. 25. a. 2. ad 3.)

particulari est *hoc aliquid*, per naturam materiæ; quod autem cadit sub sensu exteriori, est per quantitatem.

“Sed huic objici potest:—Quod materia de sui ratione communis est, sicut et forma; quum possit una sub pluribus formis esse. Unde hæc communitas ipsius potest ipsam impedire ne sit principium individuationis.—Sed sciendum est, quod impossibile est formam uniri materiæ, quin ea sit particularis et eam sequatur quantitas determinata; per quem modum non est ultra communicabilis materia alicui alteri formæ: quia hæc quantitas cum alia forma reperiri non potest cum eadem determinatione. Et ideo, materia non est communicabilis secundum eandem determinationem, sicut forma est, ut dictum est. Ratio enim materiæ sub forma aliqua est alia a ratione sua sub forma alia; quia certificatur ratio sua per determinationem quantitatis, quæ in diversa proportionem et determinationem requiritur ad diversas formas. Essentia enim materiæ non diversificatur sub diversis formis, sicut ratio ipsius: ratio enim materiæ non est una et communis, sicut ipsius essentia est. Ratio autem formæ in diversis materiis est una, licet secundum esse sit diversa. Et ideo communitas secundum essentiam tantum (quæ est ipsius materiæ), et non secundum eandem rationem, non impedit materiam esse primum individuationis principium.—Sed advertendum est, quod accidentia non individuuntur per materiam primam; sed individuuntur per subjectum proprium [sc: substantiam completam], quod est ens actu; sicut et formæ materiales individuuntur per materiam primam, quæ est earum subjectum.”—Cf. etiam S. Thomam (*Opus.* 63. sup. Boetium de *Trinitate*, q. 4. a. 2.—II. *con. Gent.* c. 93. c. 56. c. 81.)

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum intellectus noster cognoscat futura.

409. *Ad quartum* sic proceditur. — Videtur quod intellectus noster cognoscat futura. Nam

Primo.—Intellectus noster cognoscit per species intelligibiles, quæ abstrahunt ab hic et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere præsentia. Ergo potest cognoscere futura.

Secundo.—Homo, quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere potest, ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando [homo] alienatur a sensibus, magis viget intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

Tertio. — Cognitio intellectiva hominis efficacior est quam cognitio quæcumque brutorum animalium. Sed quædam animalia sunt quæ cognoscunt quædam futura, sicut corniculæ frequenter crocitantés significant pluviam mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

410. *Sed contra* est, quod dicitur (Eccle. viii. 6.): “Multa hominis afflictio, quia ignorat præterita, et futura nullo potest scire nuntio.”

CONCLUSIO.— “*Ipsa futura, prout sub tempore cadunt, cum et ipsa singularia sint, ab intellectu humano non nisi per reflexionem intelliguntur; rationes vero futurorum, utpote quæ possunt esse universales, ab intellectu percipi, deque ipsis dari scientiæ possunt.*”— Ut autem de futurorum cognitione communiter loquamur, dicendum est: futura non cognosci in seipsis nisi a Deo; prout vero sunt in causis, a nobis quoque cognosci posse, vel per scientiam, vel per con-

jecturam, prout ipsorum causæ sunt vel necessariæ, vel contingentes.

411. *Respondeo*—dicendum, quod de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium. Nam ipsa futura, ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quæ intellectus humanus non cognoscit, nisi per reflexionem, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.). Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles, et de eis etiam possunt esse scientiæ.—Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quod futura dupliciter cognosci possunt: uno modo in seipsis; alio modo in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo, cui etiam sunt præsentia, dum in cursu rerum sunt futura, in quantum ejus æternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra dictum est (quæst. 14. art. 13.), cum de Dei scientia ageretur.

Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiæ; sicut astrologus præcognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus; sic cognosci possunt per quamdam conjecturam vel magis, vel minus certam, secundum quod causæ sunt vel magis vel minus inclinatæ ad effectus.

412. *Ad primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione quæ fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt, secundum modum ordinis effectus ad causam.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit (12. Confess. forte lib. 7. cap. 6.; nihil enim tale, lib. 12. habetur): “anima habet quamdam vim sortis ut ex sui

natura possit futura cognoscere.” Et ideo quando retrahitur a corporeis sensibus, et quodam modo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiæ futurorum. Et hæc quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt; quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impediretur per corpus; unde quando a corporis sensibus abstrahitur, futura cognosceret. Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animæ quod futura cognoscat, cum a sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio Angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem dæmonum fit aliqua commotio in phantasia ad præsignandum aliqua futura, quæ dæmones cognoscunt, ut supra dictum est (qu. 57. art. 3. et 4.). Hujusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere, cum a sensibus alienatur; quia per hoc proquinq̃ior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivæ sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione cœlestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde cum cœlestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum. Hæc autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus; quia, ut dicitur (in lib. de Somn.

et Vig., seu de Divinat. per somn., cap. 2. circ. med.), “quæ deferuntur de die dissolvuntur. Plus est enim sine turbatione aer noctis, eo quod silentiores sunt noctes, et in corpore faciunt sensum propter somnum; quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus prævidentur futura.”

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut homines habent rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem cœlestem. Et ideo ex motibus hujusmodi animalium magis possunt cognosci quædam futura, ut pluvia, et hujusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit (in libro de Somn. et Vig., loc. cit.), quod “quidem imprudentissimi sunt maxime prævidentes. Nam intelligentia horum non est curis affecta; sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur.”

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. q. 14. a. 13. q. 57. a. 3.—2-2. q. 93. a. 1.—QQ. DD. *De Veritate*, q. 8. a. 12.—*De Malo*, q. 16. a. 7.—*Opusc.* 2. cc. 35. 136.—I. *Dist.* 38. a. 5. —II. *Dist.* 7. q. 1. a. 2.—*con. Gent.* c. 67.)

APPENDIX.

De Singularium Cognitione.

(Ad q. 86. *Sum. Theol.* 1. p.)

Ut ea, quæ dicta sunt in hac quæstione, præcipue in articulo primo rite intelligantur, adnectam heic, per modum appendicis, quæ disputat S. Thomas (in Quæs. Disp.). Sit igitur, ordinis gratia,

§ 1.—*Utrum intellectus humanus singularia cognoscat.*

(*De Veritate*, q. 2. a. 6.)

Respondeo.—“Quælibet actio sequitur conditionem formæ agentis, quæ est principium actionis; sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris. Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva, est principium cognitionis, secundum actum; sicut calor calefactionis: et ideo oportet, quod ‘quælibet cognitio sit per modum formæ, quæ est in cognoscente.’—Unde, cum similitudo rei, quæ est in intellectu nostro, accipiat ut separata a materia et ab omnibus conditionibus materialibus, quæ sunt principium individuationis; relinquatur, quod intellectus noster, per se loquendo, singularia non cognoscat, sed universalia tantum: omnis enim forma, in quantum hujusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, quæ ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est.

“Sed contingit quod per accidens intellectus noster singulare cognoscat. Ut enim Philosophus (in 3. *de Anima*, c. 39.) dicit, ‘phantasmata se habent ad intellectum nostrum, sicut sensibilia ad sensum,’ ut v. g. colores, qui sunt extra animam, ad visum. Unde, sicut species quæ est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam cognitio ejus continuatur quodammodo ad phantasmata. Hoc tamen tantum interest: quod similitudo quæ est in sensu, abstrahitur a re ut ab objecto cognoscibili, et ideo res ipsa per eam similitudinem *directe* cognoscitur; similitudo autem quæ est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate, sicut ab objecto cognoscibili, sed sicut ‘a medio cognitionis;’ per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei, quæ est in speculo, dum fertur in eam, non sicut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non *directe* ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cujus est phantasma; sed tamen ‘per quamdam reflexionem’ redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et ejus a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis: sicut per similitudinem quæ est in visu a speculo accepta, *directe* fertur visus in cognitionem rei speculatæ; sed ‘per quamdam reversionem’ fertur per eandem in ipsam similitudinem, quæ est in speculo. In quantum ergo intellectus noster per similitudinem, quam accepit a phantasmate, *reflectitur* in ipsum phantasma, a quo speciem abstrahit, quod est

similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum quamdam continuationem intellectus ad imaginationem."

Duo hic sedulo adnotanda sunt. Quorum *primum* est; "quod duplex est materia, a qua fit abstractio, scilicet materia *intelligibilis* et *sensibilis*, ut patet (in 7. *Metaph.* com. 39.), et dico *intelligibilem*, ut quæ consideratur in natura continui; *sensibilem* autem, sicut materia naturalis. Utraque autem dupliciter accipitur; scilicet ut signata, et ut non signata: et dicitur *signata* secundum quod consideratur cum determinatione dimensionum harum, scilicet, vel illarum; *non signata* autem, quæ sine determinatione dimensionum consideratur. Secundum hoc igitur sciendum est quod materia signata est individuationis principium, a qua abstrahit omnis intellectus, secundum quod dicitur abstrahere ab hic et nunc. Intellectus autem naturalis non abstrahit a materia sensibili non signata: considerat enim hominem et carnem et os, in quorum definitione cadit sensibilis materia non signata; sed a materia sensibili totaliter abstrahit intellectus mathematicus, non autem a materia intelligibili non signata. Unde patet, quod abstractio quæ est communis omnium intellectuum, facit formam universalem."—l. c. a. 1.

Secundum est: "Homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum; et ideo potest applicare universalem cognitionem quæ est in intellectu, ad particulare: non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet, (in 1. de Anima com 61.).—l. c. ad 3."—Cf. etiam (in 3. de Anima, lect. 8.).

§ II.—*Utrum mens nostra possit materialia cognoscere in singulari.*
(q. *De Mente*, a. 5.)

Respondeo.—"Sicut ex dictis art. præc. patet, mens humana et angelica diversimode materialia cognoscit. Cognitio enim mentis humanæ fertur ad res naturales primo secundum formam, et secundario ad materiam, prout habet habitudinem ad formam. Sicut autem omnis forma, quantum est de se, est universalis; ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam, nisi cognitione universali. Sic autem considerata materia, non est Individuationis Principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari, quæ est *materia signata* sub determinatis dimensionibus existens: ex hac enim forma individuatur. Unde dicit Philosophus (7. *Metaph.* com. 37.) quod "hominis partes sunt materia et forma universaliter; Socratis vero hæc forma et hæc materia."

"Unde patet, quod mens nostra singulare cognoscere non potest *directe*; sed *directe* cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quæ recipiunt formas a rebus in organo corporali; et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus et secundum quod ducunt in cognitionem materiæ singularis. Sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiæ universalis, ita forma individualis ducit in cognitionem materiæ signatæ, quæ est Individuationis Principium.

"Sed tamen mens *per accidens* singularibus se immiscet, in quantum continuatur viribus sensitivis quæ circa particularia versantur. Quæ quidem continuatio est dupliciter—*Uno modo*, 'in quantum motus sen-

sitivæ partis terminatur ad mentem,' sicut accedit in motu qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit *per quamdam reflexionem*, prout sc: mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quæ est sui actus principium, et ulterius in phantasma, a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit.—*Alio modo*, 'secundum quod motus, qui est ab anima ad res, incipit a mente et procedit in partem sensitivam,' prout mens regit inferiores vires; et sic singularibus se immiscet, mediante ratione particulari, quæ est potentia quædam individualis, quæ alio nomine dicitur *cogitativa*, et habet determinatum organum in corpore, sc: mediam cellulam capitis. Universalem vero scientiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicare ad particularem actum, nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam *sylogismus*, cujus *major* sit universalis, quæ est sententia mentis; *minor* autem singularis, quæ est applicatio particularis rationis; *conclusio* vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur (3. *Anima* tt. 58. 77.). Mens vero Angeli, quia cognoscit res materiales per formas, quæ respiciunt immediate materiam sicut et formam, non solum cognoscit materiam in universali directa inspectione, sed etiam in singulari; similiter et mens divina."

Notandæ sunt solutiones. Itaque

Primo.—"Cognitio, qua cognoscitur materia secundum analogiam, quam habet ad formam, non sufficit ad cognitionem rei singularis."

Secundo.—"Dispositio sapientis de singularibus, non fit per mentem nisi mediante vi cogitativa cujus est intentiones singulares cognoscere."

Tertio.—"Secundum hoc intellectus potest de singulari et universali propositionem componere, quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit." *Quarto*.—"Intellectus sive ratio cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis et irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem, mediante vi cogitativa, ad singularia applicat."

Quinto.—"Illud quod potest virtus inferior, potest superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio superiori modo. Et sic intellectus cognoscere potest ea, quæ cognoscit sensus, altiori tamen modo, quam sensus: sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora; sed intellectus penetrat quantum ad intimam naturam speciei, quæ est in ipsis individuis."

Sexto.—"Cognitio mentis angelicæ est universalior, quam cognitio mentis humanæ, quia ad plura se extendit paucioribus mediis utens, et tamen efficacior est ad singularia cognoscenda."

§ III.—*Quomodo mens Divina, angelica et humana singularia cognoscant.* (q. de *Anima* a. 20.)

Respondeo.—"Formæ rerum, per quas intellectus cognoscit, dupliciter se habent ad res: quædam enim sunt factivæ rerum; quædam autem a rebus acceptæ. Et illæ quidem, quæ sunt factivæ, in tantum ducunt in cognitionem rei, in quantum ejus factivæ existunt: unde artifex,

qui tradit formam vel dispositionem materiæ, per formam artis cognoscit artificiatum, quantum ad illud, quod in eo causat. Et quia nulla ars hominis causat materiam, sed accipit eam jam præexistentem (quæ est individuationis principium); ideo, artifex per formam, puta ædificator, cognoscit domum in universali, non autem hanc domum, ut est hæc, nisi in quantum ejus notitiam accipit per sensum.—Deus autem per intellectum suum, non solum producit formam, ex qua sumitur ratio universalis, sed etiam materiam, quæ est individuationis principium; unde per suam artem cognoscit et universalia et singularia. Sicut autem a Divina arte effluunt res materiales, ut subsistant in suis naturis, ita ab eadem arte effluunt in substantias separatas intellectuales, similitudines rerum intelligibiles, quibus res cognoscant secundum quod producuntur a Deo. Et ideo substantiæ separatæ cognoscunt non modo universalia, sed etiam singularia; in quantum species intelligibiles in eas a divina arte emanantes, sunt similitudines rerum et secundum formam, et secundum materiam. Nec est inconveniens, formam quæ est factiva rei, quamvis sit immaterialis, esse similitudinem rei et quantum ad formam, et quantum ad materiam; quia semper in aliquo altiori est aliquid uniformius, quam sit in inferiori natura. Unde, licet in natura sensibili sit aliud forma et materia; tamen id quod est altius et causa utriusque, unum existens, se habet ad utrumque; propter quod, superiores substantiæ immaterialiter materialia cognoscunt, et uniformiter divisa, ut Dionysius dicit (7. Div. Nom.).—Formæ autem intelligibiles a rebus acceptæ per quamdam abstractionem a rebus accipiuntur; unde non ducunt in cognitionem rei quantum ad id a quo fit abstractio, sed quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic cum formæ receptæ in intellectu nostro a rebus sint abstractæ a materia et ab omnibus conditionibus materialibus, non ducunt in cognitionem singularium, sed universalium tantum. Hæc est igitur ratio, quare substantiæ separatæ possunt per intellectum singularia cognoscere, cum tamen intellectus noster cognoscat universalia tantum.

QUÆSTIO IV

Quomodo Anima Intellectiva seipsam et ea quæ sunt in ipsa, cognoscat.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 87.)

[Hactenus de cognitione corporalium]. Considerandum nunc est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam et ea quæ sunt in seipsa. Circa hoc quærentur quatuor,

- 1.—UTRUM ANIMA INTELLECTIVA COGNOSCAT SEIPSAM PER SUAM ESSENTIAM.
- 2.—QUOMODO ANIMA INTELLECTIVA COGNOSCAT HABITUS IN SE EXISTENTES.
- 3.— “ INTELLECTUS COGNOSCAT PROPRIUM ACTUM
- 4.— “ “ “ ACTUM VOLUNTATIS.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima intellectiva cognoscat seipsam, per suam essentiam.

413. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Nam

Primo.—Dicit Augustinus (9. de Trinit., cap. 3. in fin.), quod “mens seipsam novit per se ipsam, quoniam est incorporea.”

Secundo.—Angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiæ. Sed Angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

Tertio.—“In his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur,” ut dicitur (in 3. de Anima, text.

15.). Sed mens humana est sine materia; non enim est actus corporis alicujus, ut supra dictum est (quæst. 75. art. 2.). Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur; ergo intelligit se per essentiam suam.

414. *Sed contra* est, quod dicitur (in 2. de Anima, loc. cit.) quod “intellectus intelligit seipsum sicut et alia.” Sed alia non intelligit per essentiam eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

CONCLUSIO.—“*Unumquodque cognoscitur secundum quod est actu, et non secundum quod est in potentia.*”—*Intellectus autem possibilis virtutem quidem habet, ut intelligat; non autem ut intelligatur, nisi ad actum reducatur per species intelligibiles quæ lumine intellectus agentis abstrahuntur a sensibilibus. Non igitur, per essentiam suam, sed per actum suum, intellectus noster seipsum, sive in particulari, sive in universali cognoscit.*

415. *Respondeo*—dicendum, quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur (in 9. Metaph., text. 20.). Sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus; non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu; et similiter intellectus. Manifestum est enim quod, in quantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu. Et inde est quod non cognoscit materiam primam, nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur (in 1. Physic., text. 69.).—Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquæque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis. Essentia igitur Dei,

quæ est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis ; unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus, neque completus ; unde ejus intelligere non completur per essentiam suam. Etsi enim per essentiam suam se intelligat Angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere ; sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilibus, unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu.

Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum ; quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis ; participans autem est infra participatum secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt, per hujusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum præsentis vitæ quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 4. ad 2. et quæst. 84. art. 7.), consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium ; et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis.—Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster ; et hoc dupliciter : uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intel-

lectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanæ mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animæ cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est (quæst. 84. art. 5.). Unde Augustinus dicit (in 9. de Trin., cap. 6. paulo a princ.): “Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.”—Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actus, ex quo mens percipit seipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam. Sed ad secundum cognitionem de mente habendam non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt. Propter quod Augustinus dicit (10. de Trin., cap. 9. in princ.), de tali inquisitione mentis: “Non velut absentem se quærat mens cernere; sed præsentem se curet discernere;” id est, cognoscere quidditatem et naturam suam.*

*Hanc quæestionem agitât S. Thomas (in QQ. DD. *De Mente*, a. 8.); eamque sic solvit.

“Cum quæritur ‘utrum aliquid per essentiam suam cognoscatur,’ quæstio ista dupliciter intelligi potest. *Uno modo*, ut per hoc quod dicitur, ‘per essentiam suam,’ referatur ad ipsam *rem cognitam*: ut illud intelligatur per essentiam suam, cujus essentia cognoscitur; illud autem non, cujus essentia non cognoscitur, sed accidentia quædam ejus. *Alio modo*, ut referatur ad *id quo* cognoscitur; et sic intelligitur aliquid per essentiam suam cognosci, quia ipsa essentia est *quo* cognoscitur; et hoc modo ad præsens quæritur, ‘utrum anima per essentiam suam intelligat se.’

“Ad cujus rei evidentiam notandum est, quod de anima *duplex notitia* haberi potest ab unoquoque, ut Aug. dicit (*de Trin.* l. 9. c. 4.). Una quidem, qua uniuscujusque anima se tantum cognoscit quantum

416. *Ad primum* ergo dicendum, quod mens seipsam per se novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem per-

ad id quod est *ei proprium*; et alia, qua cognoscitur anima, quantum ad id quod est omnibus animabus *commune*. Illa enim cognitio, quæ communiter de omni anima habetur, est, qua cognoscitur *animæ natura*; cognitio vero, quam quis habet de anima, quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima quantum ad *esse* quod habet in tali individuo—unde, per hanc cognitionem cognoscitur *an est anima*, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur *quid est anima*, et quæ sunt per se accidentia ejus.

“Quantum igitur ad *primam* cognitionem pertinet, distinguendum est: quia cognoscere aliquid est *habitu* et *actu*.—Quantum igitur ad *actualement* cognitionem, qua quis considerat se in actu animam habere; sic dico, quod ‘anima cognoscitur per actus suos.’ In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se sentire, et intelligere et alia hujusmodi vitæ opera exercere: unde Philosophus (in 9. *Ethic.* cap. 9.) dicit: ‘sentimus autem, quoniam sentimus; et intelligimus, quoniam intelligimus, et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus.’ Nullus autem percipit se intelligere, nisi ex hoc quod aliquid intelligit; quia, prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad intelligendum se esse per illud quod intelligit, vel sentit.—Sed, quantum ad cognitionem *habitualement*, sic dico quod ‘anima per essentiam suam se videt,’ i. e. ex hoc ipso, quod essentia sua est sibi præsens, est potens exire in actum cognitionis suiipsius: sicut aliquis ex hoc quod habet aliquijus scientiæ habitum, ex ipsa præsentia habitus est potens percipere illa quæ subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur, attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animæ, quæ menti est præsens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur.

“Sed, si loquamur de cognitione animæ, cum mens humana generali, vel speciali cognitione *definitur*; sic iterum distinguendum est.—Ad cognitionem enim duo concurrere oportet; sc: apprehensionem et iudicium de re apprehensa. Et ideo cognitio, qua natura animæ cognoscitur, potest considerari et quantum ad apprehensionem, et quantum ad iudicium.—Si igitur consideretur, quantum ad *apprehensionem*, sic dico quod ‘natura animæ cognoscitur a nobis per species, quas a sensibus abstrahimus.’ Anima enim nostra in genere intelligibilium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilibus, ut patet (per Commentatorem, in 3. *de Anima*). Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita intellectus noster possibilis est in potentia ad omnes formas intelligibiles: unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilibus: et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam. Unde mens nostra non potest seipsam intelligere, ita quod seipsam immediate apprehendat: sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in sui cognitionem, sicut et natura materiæ primæ cogno-

venit, licet per suum actum. Ipsa enim est quæ cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur (loc. cit. in arg.). Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter: vel quia per nihil aliud in ejus notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

scitur ex hoc ipso, quod est talium formarum receptiva. Quod patet, intuendo *modum*, quo Philosophi *naturam animæ* investigaverunt. Ex hoc enim quod anima universales rerum naturas cognoscit, percipit, quod species qua intelligimus est *universalis*: alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est [universalis atque ideo] immaterialis, intellexerunt quod intellectus est res quædam independens a materia; et ex hoc ad alias proprietates intellectivæ potentie cognoscendas processerunt: et hoc est quod Philosophus dicit (3. *Anima*, com. 16.), quod ‘intellectus est intelligibilis, sicut alia intelligibilia;’ quod exponens Commentator ait: “intellectus intelligit per intentionem in eo, sicut alia intelligibilia, quæ quidem intentio nihil aliud est, quam species intelligibilis. Sed hæc intentio est in intellectu, ut intelligibilis in actu, in aliis autem rebus non, sed ut intelligibilis in potentia.—Si vero consideretur cognitio, quam de natura animæ habemus, quantum *ad judicium* quo sentimus ita esse, ut deductione prædicta apprehendimus; sic ‘notitiam animæ habemus, in quantum intuemur inviolabilem veritatem,’ ex quo perfecte definimus, quantum possumus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Aug. dicit (9. *de Trinitate* c. 6.). Hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quæ est menti nostræ impressa, intuemur, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus, ut per se nota, ad quæ omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus judicantes.—Sic igitur patet, quod mens nostra cognoscit seipsam quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit (vel alius auctor, in lib. *de Spiritu et Anima* c. 1.); quodam modo *per intentionem*, seu speciem, ut Philosophus et Commentator dicit (3. *de Anima* com. 15.); quodam vero modo intuendo inviolabilem veritatem, ut Augustinus dicit.”

Observa quod S. Doctor habet in sol. ad 1. 2^æ seriei obj.—Verbum Augustini, sc: “Mens seipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea;” est [sic] intelligendum quod ex ipsa mente est ei, *unde possit* in actum prodire, quo se actualiter cognoscat, percipiendo se esse; sicut et ex specie habitualiter in mente recepta est in mente, quod possit actualiter rem illam considerare. Sed qualis est natura ipsius mentis, mens non potest percipere nisi ex consideratione objecti sui.” Et ad 4. “Anima est sibi ipsi præsens ut intelligibilis, idest ut intelligi possit; non autem ut per seipsam intelligatur, sed ex objecto suo.”—Cf. alias solutiones: multa enim ibi invenies scitu necessaria.

Ad secundum dicendum, quod essentia Angeli est sicut actus in genere intelligibilium; et ideo se habet ut intellectus et ut intellectum. Unde Angelus suam essentiam per seipsum apprehendit; non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quæ abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile in actu propter similitudinem sensibilis, quæ est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu propter similitudinem rei intellectæ, quæ est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectæ, per eandem speciem intelligitur sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod in his quæ sunt sine materia idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod in his quæ sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur. Per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia.

Sed in hoc est differentia, quia quorundam essentiæ sunt sine materia; sicut substantiæ separatæ, quas Angelos dicimus, quarum unaquæque et est intellecta, et est intelligens; sed quædam res sunt quarum essentiæ non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractæ. Unde et Commentator dicit (in 3. de Anima, loc. cit. in arg.), quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis; verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est in solut. ad 2.

Cf. S. Thom. (II. *con. Gent.* c. 96.—III. c. 35.—II. *de Anima*, lect. 6.—III. lect. 8.)

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum.

417 *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum. Nam

Primo.—Dicit Augustinus, (13. de Trinit., cap 1. ante med.): “Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia;” et eadem ratio est de aliis habitibus animæ. Ergo habitus animæ non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

Secundo.—Res materiales, quæ sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt præsentialiter in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animæ præsentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

Tertio.—Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed res aliæ cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

418. *Sed contra*, habitus sunt principia actuum, sicut et potentia. Sed, sicut dicitur (in 2. de Anima, text. 33.): “priors potentiis secundum rationem actus et operationes sunt.” Ergo eadem ratione sunt priores habitibus; et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiæ.

CONCLUSIO.—*Quum habitus non sit actus, sed medium inter potentiam et actum; “nihil autem cognoscatur nisi secundum quod est actu:” idcirco habitus non per se ipsum, sed per actum suum cognoscatur oportet.*

419. *Respondeo*—dicendum, quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Jam autem dictum est (art. præc.), quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo, in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc ut non sit per seipsum cognoscibilis; sed necesse est quod per actum suum cognoscatur; sive dum aliquis percipit se habere habitum per hoc quod percipit se producere actum proprium illius habitus; sive dum aliquis inquit naturam et rationem habitus ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam præsentiam habitus; quia ex hoc ipso quod est præsens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente, (art. præc.).*

*S. Doctor (in QQ. DD. de Mente, a. 9.) hanc sibi proponit quæstionem: "utrum sc: anima cognoscat habitus in ipsa existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem;" eamque sic resolvit.

Respondeo.—"Sicut animæ, ita et habitus est duplex cognitio; una, qua quis cognoscit 'an habitus sibi insit;' alia qua cognoscitur 'quid sit habitus.' Hæ tamen duæ cognitiones circa habitus, alio modo ordinantur quam circa animam. Cognitio enim, qua quis novit se habere aliquem habitum, præsupponit notitiam, qua cognoscitur quid est habitus ille: non enim possum scire me habere caritatem, nisi sciam quid est caritas. Sed ex parte animæ non est sic. Multi enim sciunt se habere animam, qui nesciunt quid sit anima; cujus diversitatis hæc est ratio: quia tam habitus quam animam non percipimus in nobis esse, nisi percipiendo actus quorum anima et habitus sunt principia. Habitus autem per essentiam suam est principium talis actus; unde si cognoscitur habitus, prout est principium talis actus, cognoscitur de eo quid est; ut si sciam quod castitas est 'per quam quis cohibet se ab illicitis cogitationibus in venereis existentibus' scio de castitate quid est. Sed anima non est principium actuum per suam essentiam, sed per vires suas; unde, perceptis actibus animæ, percipimus inesse principium talium actuum, utpote motus et sensus; non tamen ex hoc natura animæ scitur.

"Loquendo igitur de habitibus, prout de his scimus *quia sunt*, duo in eorum cognitione oportet attendere, *apprehensionem*, sc: et *judicium*.—Secundum *apprehensionem* quidem oportet quod eorum notitia ex objectis et actibus capiatur, nec ipsi possunt per essentiam suam apprehendi. Cujus ratio est, quia cujuslibet potentiæ animæ virtus est determinata ad objectum suum; unde et ejus actio primo et principaliter

420. *Ad primum* ergo dicendum, quod etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur ta-

in objectum tendit. In ea vero quibus in objectum tendit, non potest [tendere] nisi per quamdam reditionem; sicut videmus, quod visus primo dirigitur in colorem, sed in actum visionis suæ non dirigitur nisi per quamdam reditionem, dum videndo colorem, videt se videre. Sed ista reditio incomplete est in sensu, complete autem in intellectu, qui reditione sua completa redit ad cognoscendum essentiam suam. Intellectus autem noster “comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores,” ut dicitur (in 3. *de Anima* com. 39.), non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata, ut visus cognoscit colores; sed ut cognoscat ea quorum sunt phantasmata. Unde actio intellectus nostri primo tendit in ea, quæ per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum; et ulterius in species, et habitus, et potentias, et essentiam ipsius mentis. Non enim comparantur ad intellectum ut objecta prima, sed ut ea quibus in objectum feratur. Judicium autem de unoquoque habetur secundum illud quod est mensura illius. Cujuslibet autem habitus mensura quædam est id, ad quod habitus ordinatur; quod quidem ad nostram cognitionem se habet *tripliciter*.—Quandoque enim est a sensu acceptum, puta visu vel auditu; sicut cum videmus utilitatem grammaticæ vel medicinæ, aut audimus eam ab aliis, et ex hac utilitate scimus quid est grammatica vel medicina:—quandoque vero est naturali cognitioni inditum, quod maxime patet in habitibus virtutum, quarum fines naturalis ratio dicat:—quandoque vero est divinitus infusum, sicut patet in fide et spe et hujusmodi infusis habitibus. Et quia etiam naturalis cognitio in nobis ex divina illustratione oritur, in utroque veritas increata consulitur. Unde judicium in quo completur cognitio de natura habitus, vel est secundum id quod sensu accipimus, vel secundum quod in creatura consulimus veritatem.”

“In cognitione vero, qua cognoscimus an habitus nobis insint, duo sunt considerata sc: habitualis cognitio et actualis. *Actualiter* quidem percipimus habitus nos habere ex actibus habituum, quos in nobis sentimus: unde etiam Philosophus dicit (in 2. *Ethic.* cap. 3. in princ.), quod signum oportet accipere habituum supervenientem delectationem.—Sed quantum ad *habitualement* cognitionem, habitus mentis per seipsos cognosci dicuntur. Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis illius rei, quæ habitualiter cognosci dicitur. Ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente, mens potest progredi ad actualiter percipiendum habitus in se esse, in quantum per habitus quos habet, potest prodire in actus in quibus habitus actualiter percipiuntur.—Sed quantum ad hoc differentia est inter habitus cognoscitivæ partis et affectivæ: habitus enim cognoscitivæ partis est principium et ipsius actus, quo accipitur habitus, et etiam cognitionis qua percipitur; quia ipsa actualis cognitio ex habitus cognitione procedit: sed habitus affectivæ partis est quidem principium illius actus, ex quo potest habitus percipi, non autem cognitionis qua percipitur.—Et sic patet, quod habitus cognitivæ, ex hoc quod per essentiam suam in mente consistit, est princi-

men etiam ab eo in quo est, per interiorum actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit nisi per hoc quod se credere percipit.

Ad secundum dicendum, quod habitus sunt præsentés in intellectu nostro, non sicut objecta intellectus, quia objectum intellectus nostri secundum statum præsentis vitæ est natura rei materialis, ut supra dictum est (quæst. 84. art. 7.); sed sunt præsentés in intellectu, ut quibus intellectus intelligit.

pium proximum suæ cognitionis; habitus autem affectivæ partis est principium quasi remotum, in qua non est causa cognitionis, sed ejus unde cognitio accipitur; et ideo Aug. (in 10. *Conf.* c. 14.) dicit, quod artes cognoscuntur per sui præsentiam, sed affectiones animæ per quasdam notiones."

Notanda, quæ sequuntur.

Primo.—"Pro tanto dicitur quod mens nihil melius novit eo quod in ipsa est (ex Aug. 10. *Trinit.* c. 7. a med.), quia eorum quæ extra ipsam sunt, est necesse quod habeat aliquid in se unde in eorum notitiam devenire possit; sed in eorum, quæ in ipsa sunt, actualem cognitionem devenire potest ex his quæ penes se habet, quamvis etiam per aliquam cognoscantur." (ad 2.)

Secundo.—"Habitus non est causa cognoscendi alia, sicut, quo cognito, alia cognoscuntur, prout principia sunt causa cognoscendi conclusiones: sed quia ex habitu perficitur anima ad aliquid cognoscendum. Et sic non est causa cognitorum, quasi univoca, prout unum est causa cognitionis alterius cogniti; sed quasi causa æquivoca, quæ eandem nominationem non recipit; sicut albedo facit album, quamvis ipsa non sit alba, sed est quo aliquid est album. Similiter etiam habitus, in quantum hujusmodi, non est causa cognitionis, ut *quod* est cognitum, sed ut *quo* aliquid est cognitum, et ideo non oportet quod sit magis cognitum quam ea quæ per habitum cognoscuntur."—*Item* "habitus non cognoscitur ab anima per aliquam ejus speciem a sensu abstractam, sed per species eorum quæ per habitum cognoscuntur; et in hoc ipso quod alia cognoscuntur et habitus cognoscitur ut principium cognitionis."—*Item*, "quamvis habitus sit propinquior potentiæ quam actus, tamen actus est propinquior objecto; et rationem habet cogniti, potentiæ vero habet rationem principii cognoscendi. Et ideo, actus per prius cognoscitur quam habitus; sed habitus est magis cognitionis principium."—(l. c. ad 3. 4. et 5.).

Tertio.—"Motus vel operatio cognitivæ partis perficitur in ipsa mente; et ideo oportet, ad hoc quod aliquid cognoscatur, esse similitudinem aliquam in mente; maxime si per essentiam suam non jungatur menti ut cognitionis objectum. Sed motus vel operatio affectivæ partis incipit ab anima et terminatur ad res; et ideo non requiritur in actu similitudo rei qua informatur, sicut in intellectu."—(Ad 7.)

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: “propter quod unumquodque, illud magis,” veritatem habet, si intelligatur in his quæ sunt unius ordinis, puta in uno genere causæ; puta si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatem; ut si dicatur quod sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis; quia sanitas est in ordine finium medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine objectorum cognitionis, illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine objectorum, in quantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur, sicut propter objectum cognitum, sed sicut propter dispositionem, vel formam, qua cognoscens cognoscit. Et ideo ratio non sequitur.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. 2. q. 49. a. 1.—2. 2. q. 4. a. 1.—III. *Dist.* 13. q. 1. a. 2.—*Quol.* 8. a. 4.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum intellectus cognoscat proprium actum.

421. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod intellectus noster non cognoscat proprium actum. Nam

Primo.—Illud proprie cognoscitur quod est objectum cognoscitivæ virtutis. Sed actus differt ab objecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

Secundo.—Quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum, et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum; quod videtur impossibile.

Tertio.—Sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur (in lib. 2. de Anima, text. 132. et seq.). Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

422. *Sed contra* est, quod Augustinus dicit (de Trinit., cap. 10. et 11. a med.): “Intelligo me intelligere.”

CONCLUSIO.—“*Unumquodque cognoscitur secundum quod est actu.*”—*Primum igitur, quod de intellectu intelligitur, est ipsum ejus intelligere. Quoniam vero intellectus humanus non est suum intelligere, nec suæ intellectionis objectum primum est ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum; idcirco, id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est essentia rei materialis; secundario autem cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus perfectio est ipsum intelligere.*

423. *Respondeo*—dicendum, quod sicut jam dictum est (art 1. et 2. hujus quæstionis), unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est ejus operatio. Non enim est sicut actio tendens in alterum, quæ sit perfectio operati; sicut ædificatio est perfectio ædificati; sed manet in operante, ut perfectio et actus ejus, ut dicitur (in 9. Metaph., text. 16.). Hoc igitur est quod primum de intellectu intelligitur, scilicet ipsum ejus intelligere.

Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere; et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere. Est etiam alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra

dictum est (quæst. 54. art. 1. et 2.), sed tamen primum objectum sui intelligere, est ejus essentia. Unde etsi aliud sit in Angelo secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam; tamen simul et uno actu utrumque intelligit: quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suæ essentiæ; simul autem, et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere primum objectum est ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus perfectio est ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit (lib. 2. de Anima, text. 33.), quod “objecta præcognoscuntur actibus, et actus potentiis.”

424. *Ad primum* ergo dicendum, quod objectum intellectus est commune quoddam, scilicet, ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo; quia nec primum objectum intellectus nostri secundum præsentem statum est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est (quæst. 84. art. 7.), ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

Ad secundum dicendum, quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturæ intellectæ, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis, et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem; et sic deinde. Nec est inconveniens intellectum

esse infinitum in potentia, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 2.)

Ad tertium dicendum, quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio; et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi, et ideo non est simile.

Cf. S. Thomam (II. *con. Gent.* cap. 71.)

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum intellectus cognoscat actum voluntatis.

425. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod intellectus non intelligit actum voluntatis. Nam

Primo.—Nihil cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo præsens in intellectu. Sed actus voluntatis non est præsens in intellectu, cum sint diversæ potentiæ. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

Secundo.—Actus habet speciem ab objecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab objecto intellectus; non ergo cognoscitur ab intellectu.

Tertio.—Augustinus (in lib. 10. Confess., cap. 17.), attribuit affectionibus animæ quod “cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora; neque per præsentiam, sicut artes; sed per quasdam notiones.” Non videtur autem quod possint esse aliæ notiones rerum in anima, nisi vel essentiæ rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile est quod intellectus cognoscat affectiones animæ, quæ sunt actus voluntatis.

426. *Sed contra* est, quod Augustinus dicit (10. de Trinit., cap. 10. et 11.): “Intelligo me velle.”

CONCLUSIO.—*Actus voluntatis, utpote “inclinatio quædam formam intellectam consequens,” est in intelligente, tamquam in primo principio, et in proprio subjecto. Nihil igitur prohibet, quominus ab ipso intellectu percipiatur.*

427. *Respondeo*—dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. 59. art. 1.), actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quædam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cujuslibet rei est in ipsa re per modum ejus. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quæ est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quæ est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente sicut in primo principio, et in proprio subjecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendo utitur (in 3. de Anima, text. 42.), quod “voluntas in ratione est.” Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu et inquantum aliquis percipit se velle, et in quantum aliquis cognoscit naturam hujus actus, et per consequens naturam ejus principii, quod est habitus vel potentia.

428. *Ad primum* ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversæ potentiae, ita etiam subjecto differrent; sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem cum utrumque radicaretur in una substantia animæ, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

Ad secundum dicendum, quod bonum et verum, quæ sunt objecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est (quæst. 82. art. 3. ad 1. et quæst. 16.

art. 4. ad 1.) ; nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quæ sunt voluntatis, cadunt sub intellectu ; et quæ sunt intellectus, possunt cadere sub voluntate.

Ad tertium dicendum, quod affectus animæ non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora, neque per præsentiam ut in subjecto, sicut artes ; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiatæ. Et ideo Augustinus dicit : “affectus animæ esse in memoria per quasdam notiones.”

QUÆSTIO V

Quomodo Anima Humana Cognoscat ea, Quæ Supra se Sunt.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 88.)

Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, scilicet immateriales substantias; et circa hoc quærentur tria:

- 1.—UTRUM ANIMA HUMANA SECUNDUM STATUM PRÆSENTIS VITÆ POSSIT INTELLIGERE SUBSTANTIAS IMMATERIALES, QUAS ANGELOS DICIMUS, PER SEIPSAS.
- 2.—UTRUM POSSIT AD EARUM NOTITIAM PERVENIRE PER COGNITIONEM RERUM MATERIALIUM.
- 3.—UTRUM DEUS SIT ID QUOD PRIMO A NOBIS COGNOSCITUR.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima humana, secundum statum præsentis vitæ, possit intelligere substantias immateriales, per seipsas.

429. *Ad primum* sic proceditur. — Videtur quod anima secundum statum vitæ præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Nam

Primo.—Dicit Augustinus (in 9. de Trin., cap. 3. in fin.): “Mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per seipsam.” Hujusmodi autem sunt substantiæ immateriales. Ergo mens humana substantias immateriales intelligit.

Secundo.—Simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quam materialibus; cum nostra mens sit immaterialis, ut ex supra dictis patet (quæst. 75. art. 5. et quæst. 76. art. 1.). Cum

ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

Tertio.—Quod ea quæ sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur a nobis, provenit ex hoc quod excellentiæ sensibilibum corrumpunt sensum. Sed excellentiæ intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur (in 3. de Anima, text. 7.). Ergo ea quæ, sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles, nisi quia facimus eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiæ quæ secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur a nobis quam res materiales.

Quarto. — Commentator dicit (in 2. Metaph., comm. 1. in fine), quod “si substantiæ abstractæ non possent intelligi a nobis, tunc natura otiose egisset; quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum non intellectum ab aliquo.” Sed nihil est otiosum, sive frustra in natura. Ergo substantiæ immateriales possunt intelligi a nobis.

Quinto.—Sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores, et immateriales.

430. *Sed contra* est, quod dicitur (Sapient. 9. 16.); “Quæ in cælis sunt, quis investigabit?” In cælis autem dicuntur hujusmodi substantiæ esse, secundum illud (Matth. 18. 10.): “Angeli eorum in cælis semper vident faciem Patris mei, qui in cælis est.” Ergo non possunt substantiæ immateriales per investigationem humanam cognosci.

CONCLUSIO.—*Quum experiamur nos hic nihil intelligere absque phantasmate ; manifestum est, substantias immateriales, utpote quæ sub sensus et imaginationem non cadunt, primo et per se, secundum statum vitæ præsentis, a nobis intelligi non posse.—Opinio autem Averrois asserentis “ posse hominem, in fine hujus vitæ, pervenire ad intelligendum substantias separatas, per continuationem vel unionem cujusdam intellectus agentis a nobis separati,” utpote fictitia et rationi formalis felicitatis repugnans, rejicienda est.*

431. *Respondeo*—dicendum, quod secundum opinionem Platonis, substantiæ immateriales non solum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima a nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas *ideas* vocabat, esse propria objecta nostri intellectus ; et ita primo et per se intelliguntur a nobis. Applicatur tamen animæ cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem veritatem.

Sed, secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster secundum statum præsentis vitæ naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium ; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet (quæst. 84. art. 7.). Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quæ sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se secundum modum cognitionis nobis expertum intelligere non possumus.

Sed tamen Averroes (in Comment. 3. de Anima, comm. 36.), ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc, quod intelligat substantias separatas per continuationem vel unionem cujusdam substantiæ separatæ a nobis, quam vocat *intellectum agentem* ; qui quidem, cum sit

substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis unitus sic ut per eum intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas, sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales.—Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cum enim intelligamus per intellectum agentem, et per intelligibilia speculata (ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta); necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis; principali quidem agenti et instrumento, sicut sectio artificis et serræ; formæ autem et subjecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata, sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam. Simul autem recipiuntur in aliquo perfectum et perfectio, sicut visibile in actu, et lumen, in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata, et intellectus agens; et quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte uniatur nobis; ita quod cum omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfecte unietur nobis, et poterimus per eum omnia cognoscere et materialia, et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit; vel (ut ipse imponit Alexandro) intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas, propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem; sed homo intelligit substantias separatas per intellectum agentem.

Sed prædicta stare non possunt.—*Primo* quidem, quia

si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam formaliter intelligamus; quia id quo formaliter agens agit, est forma et actus agentis; cum omne agens agat in quantum est actu, sicut supra dictum est (qu. 79. art. 3.) circa intellectum possibilem.

Secundo, quia secundum modum prædictum intellectus agens, si est substantia separata, non uniatur nobis secundum suam substantiam, sed solum lumen ejus, secundum quod participatur in intellectis speculatis, et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales; sicut dum videmus colores illuminatos a sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere, sed solum nobis unitur lumen solis ad visionem colorum.

Tertio, quia dato quod secundum modum prædictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile, vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficient a virtute intellectus agentis; quia multo plus est intelligere substantias separatas quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est, quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis ut possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quarto, quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo; et sic nullus vel paucissimi ad felicitatem pervenirent; quod est contra Philosophum (in 1. Ethic., c. 9. ante med.), qui dicit, quod "felicitas est quoddam bonum commune, quod potest provenire omnibus non orbatis ad virtutem." Est etiam contra rationem quod finem alicujus speciei ut in paucioribus consequantur ea quæ continentur sub specie.

Quinto, quia Philosophus dicit expresse (in 1. Ethic., c.

10.), quod “ felicitas est operatio secundum perfectam virtutem ; ” et enumeratis multis virtutibus (in 10. c. 7.), concludit quod felicitas ultima consistens in cognitione maximorum intelligibilium est secundum virtutem sapientiæ, quam posuerat (in 6. c. 7.) esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet, quod Aristoteles posuerit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas ; et non per continuationem intellectus agentis a quibusdam confictam.

Sexto, quia supra ostensum est (qu. 79. art. 4.), quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quædam animæ ad eadem *active* se extendens ad quæ se extendit intellectus possibilis *receptive* ; quia, ut dicitur (in 3. de Anima, text. 18.) intellectus possibilis est “ quo est omnia fieri ”, intellectus agens, “ quo est omnia facere. ” Uterque ergo intellectus se extendit, secundum statum præsentis vitæ, ad materialia sola, quæ intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili.

Unde, secundum statum præsentis vitæ, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias separatas immateriales, secundum seipsas.

432. *Ad primum* ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest, quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur (text. 2. lib. 1. de Anima), quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere ; non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam.

Ad secundum dicendum, quod similitudo naturæ non est ratio sufficiens ad cognitionem; alioquin oporteret dicere quod Empedocles dicit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum, ut similitudo rei cognitæ sit in cognoscente, quasi quædam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis, secundum statum præsentis vitæ, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis: et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

Ad tertium dicendum, quod requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde, quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est, quia corrumpunt organa sensibilia; sed etiam quia sunt impropportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiæ immateriales sunt impropportionatæ intellectui nostro, secundum præsentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

Ad quartum dicendum, quod illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primo quidem, quia non sequitur, quod si substantiæ separatæ non intelliguntur a nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu: intelliguntur enim a seipsis, et a se invicem. Secundo, quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur a nobis. Illud autem otiose et frustra esse dicitur quod non consequitur finem ad quem est; et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiamsi nullo modo intelligerentur a nobis.

Ad quintum dicendum, quod eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi a sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiæ materiales, quæ intelliguntur per modum abstractionis, et substantiæ immateri-

ales, quæ non possunt sic a nobis intelligi; quia non sunt earum aliqua phantasmata.

Cf. S. Thomam (II. *con. Gent.* c. 50.—III. cc. 41.—46.—*De Anima*, a. 16.—*Opusc.* XIV. c. 5.—et *Opus*, XV. *De Unitate Intellectus.*)

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum intellectus noster, per cognitionem rerum materialium, possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

433. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod intellectus noster, per cognitionem rerum materialium, possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. Nam

Primo. — Dicit Dionysius (1. c. *cœlest. Hier.*, statim a med.), quod “non est possibile humanæ menti ad immaterialem illam sursum excitari cœlestium Hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur.” Relinquitur ergo quod per materialia manuuci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

Secundo.—Scientia est in intellectu. Sed scientiæ et definitiones sunt de substantiis immaterialibus; definit enim Damascenus (lib. 2. de *Fid. orth.*, c. 3.) Angelum, et de Angelis aliqua documenta traduntur tam in theologicis, quam in philosophicis disciplinis. Ergo substantiæ immateriales intelligi possunt a nobis.

Tertio — Anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliæ substantiæ immateriales intelligi possunt a nobis, per suos effectus in rebus materialibus.

Quarto.—Illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quæ in infinitum distat a suis effectibus. Hoc

autem solius Dei est proprium. Ergo aliæ substantiæ immateriales creatæ intelligi possunt a nobis, per res materiales.

434. *Sed contra* est, quod Dionysius dicit (l. c. de div. Nom., non procul a princ.), quod “sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt.”

CONCLUSIO — *Substantiæ immateriales creatæ, in genere quidem logico, cum substantiis materialibus conveniunt, non item in genere naturali. — Quum igitur quidditas rei materialis, quam abstrahit intellectus noster a materia, sit alterius prorsus rationis a substantiis immaterialibus, nequimus per substantias materiales perfecte intelligere substantias immateriales.*

435. *Respondeo* — dicendum quod, sicut Averroes narrat (in 3. de Anima, comm. 36.), quidam Avempace nomine posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus, secundum vera philosophiæ principia, ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiæ, poterit iterato abstrahere; et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligibilem aliquam quidditatem, quæ sit omnino sine materia; et hoc est intelligere substantiam immaterialem.

Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiæ immateriales essent formæ et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito; sed supposito quod substantiæ immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum; quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiæ

immaterialis. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

436. *Ad primum* ergo dicendum, quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales; sed similitudines, si quæ a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit (2. c. cælest. Hierar.)

Ad secundum dicendum, quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis. Sic enim corpora cælestia notificat Aristoteles (lib. 1. de Cœlo, text. 17. 18. et 19.), per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiæ a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicujus habitudinis ad res materiales.

Ad tertium dicendum, quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius ejus, perfecte demonstrans virtutem ejus et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quæ in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura; quia hujusmodi non adæquant earum virtutes.

Ad quartum dicendum, quod substantiæ immateriales creatæ in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiæ et materiæ; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiæ immateriales sunt in prædicamento substantiæ, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus, neque secundum genus naturale, neque secundum

genus logicum; quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est (qu. 3. art. 5.). Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de Angelis, secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur.

437. *Ad tertium* sic proceditur. — Videtur quod Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur. Nam

Primo.—Illud in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis judicamus, est primo cognitum a nobis, sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed “omnia in luce primæ veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus judicamus,” ut dicit Augustinus (in lib. de Trin., 11. de Civ. Dei, c. 27. et in lib. de vera Relig., c. 3.). Ergo Deus est id quod primo cognoscitur a nobis.

Secundo. — “Propter quod unumquodque, et illud magis.” Sed Deus est causa omnis nostræ cognitionis; ipse enim “est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum,” ut dicitur (Joan. 1. 9.). Ergo Deus est id quod primo et maxime est cognitum nobis.

Tertio.—Id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar, quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago. ut Augustinus dicit (12. de Trinit., c. 5. et seqq.). Ergo id, quod primo cognoscitur in mente nostra, est Deus.

438. *Sed contra* est, quod dicitur (Joan. i. 18.): “Deum nemo vidit unquam.”

CONCLUSIO.—*Quum Deus cognoscatur a nobis per creaturas, non est primum quod a nobis cognoscitur.*

439. *Respondeo*—dicendum, quod cum intellectus humanus, secundum statum præsentis vitæ, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est (art. præc.), multo minus potest intelligere essentiam substantiæ increatæ. Unde simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli (ad Rom. 1. 20.); “Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.” Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum præsentis vitæ, est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est (qu. 84. art. 7. et 85. art. 1. et 87. art. 2. ad 2.)

440. *Ad primum* ergo dicendum, quod in luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ, ut supra dictum est (qu. 12. art. 2.). Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur.

Ad secundum dicendum, quod “propter quod unumquodque, et illud magis,” intelligendum est in his quæ sunt unius ordinis, ut supra dictum est (qu. 87. art. 2. ad 3.). Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam.

Ad tertium dicendum, quod si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta; unde ratio non sequitur.

Cf. S. Th. (III. *con. Gent.* c. 47.—*De Ver.* q. 18. aa. 1. 2. et q. 8. aa. 1. 3.—q. 10. seu *De Mente*, a. 12.—*Quod.* VII. q. 1. a. 1.—in Boetium, *de Trinitate*, q. 1. aa. 1. 2. 3.—q. 6. aa. 2. 3. 4.)

QUÆSTIO VI

De Cognitione Animæ Separatæ.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 89.)

Demum considerandum est de cognitione animæ separatæ a corpore, et circa hoc quærentur octo,

- 1.—UTRUM ANIMA SEPARATA POSSIT INTELLIGERE.
- 2.— “ “ “ INTELLIGAT SUBSTANTIAS SEPARATAS
- 3.— “ “ “ “ OMNIA NATURALIA.
- 4.— “ “ “ “ SINGULARIA.
- 5.— “ HABITUS SCIENTIÆ HIC ACQUISITÆ REMANEANT IN ANIMA SEPARATA.
- 6.— “ POSSIT UTI HABITU SCIENTIÆ HIC ACQUISITÆ.
- 7.— “ DISTANTIA LOCALIS IMPEDIAT COGNITIONEM ANIMÆ SEPARATÆ.
- 8.— “ ANIMÆ SEPARATÆ A CORPORIBUS COGNOSCANTE EA QUÆ HIC AGUNTUR.

ARTICULUS PRIMUS

Utrum anima separata aliquid intelligere possit.

441. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit. Nam

Primo.—Dicit Philosophus (in 1. de Anima, text. 66.) quod “intelligere corrumpitur, quodam interius corrupto.” Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

Secundo.—Anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensuum, et perturbata imaginatione, sicut supra dictum est (qu. 84. art. 7. et 8.). Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex supra

dictis patet (qu. 77. art. 8.). Ergo anima post mortem nihil intelligit.

Tertio.—Si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas, quia a principio est “sicut tabula in qua nihil est scriptum”; neque per species, quas tunc abstrahat a rebus, quia non habet organa sensus et imaginationis, quibus mediantibus, species intelligibiles abstrahuntur a rebus; neque etiam per species prius abstractas et in anima conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem; neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas: hæc enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiæ. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.

442. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (in 1. de Anima, text. 13.) quod “si non est aliqua operationum animæ propria, non contingit ipsam separari.” Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam, et maxime eam quæ est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

CONCLUSIO.—“*Modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius.*” *Necesse est igitur animam separatam a corpore intelligere per conversionem ad ea, quæ sunt intelligibilia simpliciter.*—*Hic autem intelligendi modus, quamvis sit absolute in se nobilior; pro anima tamen intellectiva, in præsentis unionis statu, esset relative et ratione subjecti imperfectior.*

443. *Respondeo*—dicendum, quod ista quæstio difficultatem habet ex hoc quod anima, quamdiu est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animæ, sed per accidens hoc conve-

nit ei, ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt; de facili quæstio solvi posset. Nam, remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animæ, quia secundum hoc pejus intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso. Si autem ponamus, quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata; cum natura animæ post mortem corporis non mutetur, videtur quod anima tunc naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei præsto phantasmata ad quæ convertatur.

Et ideo ad hanc difficultatem tollendam considerandum est, quod cum nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi, cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animæ natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur, cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei præter naturam. Animæ igitur, secundum istum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quæ in corporeis organis sunt; cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis a corpore separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animæ naturalis, sicut et corpori uniri; sed esse separatam a corpore est præter rationem suæ naturæ; et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei præter na-

turam. Et ideo ad hoc unitur corpori ut sic operetur secundum naturam suam.

Sed hoc rursus habet dubitationem.—Cum enim res semper ordinetur ad id quod melius est (est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter quam per conversionem ad phantasmata), debuit sic a Deo institui animæ natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.

Considerandum est igitur quod etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior.—Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis; quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturæ intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus.* Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis. In inferioribus autem sunt formæ plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantæ efficaciam in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter

**Sum. Theol.* 1. p. q. 105. a. 3.

apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicantur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales, secundum naturæ ordinem infimas esse animas humanas. Hæc autem perfectio universi exigebat ut diversi gradus in rebus essent.† Si igitur animæ humanæ sic essent institutæ a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla.—Sic ergo patet quod propter melius animæ est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

444. *Ad primum* ergo dicendum, quod si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dicit ex quadam suppositione prius facta (lib. eod., text. 12.), scilicet quod intelligere sit quidam motus conjuncti, sicut et sentire. Nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum.

Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata.

De quo etiam procedit *secunda* ratio.

Ad tertium dicendum, quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, ut objectio probat; sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliæ substantiæ sepa-

† III. *con. Gent.* c. 96.

ratæ, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

Cf. S. Thomam (*De Veritate*, q. 19. a. 1.—*De Anima*, a. 15.)

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum anima separata intelligat substantias separatas.

445. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas. Nam

Primo.—Perfectior est anima corpori conjuncta quam a corpore separata; cum anima sit naturaliter pars humanæ naturæ: quælibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima conjuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra habitum est (qu 88. art 1.). Ergo multo minus cum fuerit a corpore separata.

Secundo.—Omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui præsentiam, vel per suam speciem. Sed substantiæ separatæ non possunt cognosci ab anima per suam præsentiam, quia nihil illabitur animæ nisi solus Deus; neque etiam per aliquas species quas anima ab Angelo abstrahere possit, quia Angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

Tertio.—Quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem; quod est inconveniens.

446. *Sed contra* est, quod animæ separatæ cognoscunt alias animas separatas, sicut dives in inferno positus vidit

Lazarum et Abraham (Luc. xvi.). Vident ergo et dæmones et angelos animæ separatæ.

CONCLUSIO.—*Anima separata seipsam per seipsam intelligit, alia vero incorporea per modum suæ substantiæ. Est autem hic modus infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum. Quocirca anima separata, de aliis animabus separatis perfectam, de Angelis vero imperfectam cognitionem naturalem habet.*

447. *Respondeo* — dicendum quod, sicut Augustinus dicit (in 9. de Trinit., c. 3.): “mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit,” id est, cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est (qu. 88. art. 1. ad 1.). Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias res separatas. Dictum est autem (art. præc.), quod quamdiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam poterit intelligere, nisi in quantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam; sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est (qu. 88. art. 1.). Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quæ sunt secundum se intelligibilia: unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiæ separatæ quod intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suæ substantiæ. Sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem substantiæ animæ separatæ est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum; et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de Angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animæ separatæ. De cognitione autem gloriæ est alia ratio.

448. *Ad primum* ergo dicendum, quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura corporis ; sed tamen quodam modo est liberior ad intelligendum, in quantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiæ impeditur.

Ad secundum dicendum, quod anima separata intelligit Angelos per similitudines divinitus impressas ; quæ tamen deficiunt a perfecta repræsentatione eorum, propter hoc quod animæ natura est inferior quam Angeli [natura].

Ad tertium dicendum, quod in cognitione substantiarum separatarum quarumcumque non consistit ultima hominis felicitas, sed [in cognitione] solius Dei qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est (in corp. articuli.).

Cf. S. Thomam (3. p. q. 11. a. 1. ad 2.—*De Veritate*, q. 19. a. 2.—*De Anima*, a. 17. et a. 10.—a. 18. in sol. obj.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum anima separata omnia naturalia cognoscat.

449. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod anima separata omnia naturalia cognoscat. Nam

Primo.—In substantiis separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animæ separatæ cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

Secundo.—Qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt maxima intelligibilium. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quæ sunt intelligibilia minus.

450. *Sed contra*, in dæmonibus magis viget naturalis cognitio quam in anima separata. Sed dæmones non omnia naturalia cognoscunt, sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit (lib. 1. de sum. Bon., cap. 12 § 17.). Ergo neque animæ separatæ omnia naturalia cognoscunt.

Quarto.—Si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

CONCLUSIO.—*Anima separata intelligit per species ex influentia divini luminis participatas, quarum ipsa fit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatæ; quamvis inferiori modo. Quamobrem de naturalibus omnibus cognitionem quidem naturalem habet; non autem certam et propriam, sed communem et confusam.*

451. *Respondeo* — dicendum, quod sicut supra dictum est (art. 1. huj. qu., ad 3.), anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et Angeli. Sed tamen quia natura animæ est infra naturam Angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis; anima separata per hujusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent Angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per hujusmodi species, ita animæ separatæ ad imperfectam et confusam. Angeli autem per hujusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia; quia omnia quæ Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit (Augustinus, 2. super Gen. ad litt., cap. 8.). Unde et animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

452. *Ad primum* ergo dicendum, quod nec ipse Angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra dictum est (qu. 88. art. 1.). Et ideo non propter hoc sequitur quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit substantiam separatam.

Ad secundum dicendum, quod sicut anima separata non perfecte intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum, quæ nec Angeli, nec dæmones, nec animæ separatæ cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturali.

Ad quartum dicendum, quod cognitio quæ acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; alia autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

Cf. S. Thomam (*De Anima*, a. 15. in corp. et fin. et ad 19.—a. 18.—a. 20)

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum anima separata cognoscat singularia.

453. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod anima separata non cognoscat singularia. Nam

Primo.—Nulla potentia cognoscitiva remanet in anima separata nisi intellectus, ut ex supra dictis patet (qu. 77. art. 8.). Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra habitum est (qu. 86. art. 1.). Ergo anima separata singularia non cognoscit.

Secundo.—Magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet aliquam

determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

Tertio.—Si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognoscit. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

454. *Sed contra* est, quod dives in inferno positus dixit: “Habeo quinque fratres,” ut habetur (Luc. xvi. 28.).

CONCLUSIO.—*Anima separata cognoscit quidem singularia, non tamen omnia, sed ea tantum ad quæ determinatur vel per cognitionem præcedentem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem.*

455. *Respondeo*—dicendum, quod animæ separatæ aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia etiam quæ sunt præsentia.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod duplex est modus intelligendi: unus per abstractionem a phantasmatibus; et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra dictum est (qu. 86. art. 1). Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo, et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, in quantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia, et singularia, ut supra dictum est (qu. 14. art. 2.), ita substantiæ separatæ per species, quæ sunt quædam participatæ similitudines illius divinæ essentiæ, possunt singularia cognoscere.

In hoc tamen est differentia inter Angelos et animas separatas, quia Angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus; animæ vero separatæ, confusam. Unde Angeli propter efficaciam sui

intellectus, per hujusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta; animæ vero separatæ non possunt cognoscere per hujusmodi species nisi solum singularia illa ad quæ quodammodo determinantur vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem; quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.

456. *Ad primum* ergo dicendum, quod intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit ea, sed sicut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod ad illarum rerum species vel individua cognitio animæ separatæ determinatur ad quæ anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est (in corp.).

Ad tertium dicendum, quod anima separata non se habet æqualiter ad omnia singularia, sed ad quædam habet aliquam habitudinem, quam non habet ad alia. Et ideo non est æqualis ratio ut omnia singularia cognoscat.

Cf. S. Thomam (*De Veritate*, q. 19. a. 2.— *De Anima*, aa. 5. 20. — IV. *Dist.* 30. q. 5. a. 1.)

ARTICULUS QUINTUS

Utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata.

457. *Ad quintum* sic proceditur— Videtur quod habitus scientiæ hic acquisitæ non remaneat in anima separata.
Nam

Primo.—Dicit Apostolus (I. ad Cor. xiii. 8.): “Scientia destruetur.”

Secundo.—Quidam minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiæ permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis; quod videtur inconviens.

Tertio.—Animæ separatæ habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duæ erunt formæ unius speciei in eodem subjecto, quod est impossibile.

Quarto.—Philosophus dicit (in lib. Prædicam. in prædicam, qualitatis), quod “habitus est qualitas difficile mobilis.” Sed ab ægritudine vel ab aliquo hujusmodi quandoque corrumpitur scientia; sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quæ est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiæ per mortem corrumpatur.

458. *Sed contra* est, quod Hieronymus dicit in epist. ad Paulinum: “Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in cælo.”

CONCLUSIO.—*Habitus scientiæ hic acquisitæ, secundum quod in parte intellectiva subjectatur, remanet in anima separata: non enim per se, vel per accidens corrumpi potest.*

459. *Respondeo*—dicendum, quod quidam posuerunt habitum scientiæ non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si hæc opinio vera esset, sequeretur quod destructo corpore, totaliter habitus scientiæ hic acquisitæ

destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est *locus specierum*, ut dicitur (in 3. de Anima text. 6.), oportet quod habitus scientiæ hic acquisitæ partim sit in prædictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiæ acquiritur. Nam “habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur,” ut dicitur (in 2. Ethic. cap. 1.). Actus autem intellectus, ex quibus in præsentī vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quæ sunt in prædictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quædam ad considerandum per species susceptas, et in prædictis inferioribus viribus acquiritur quædam habilitas, ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari.

Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus; ita etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id quod aliquis præsentis scientiæ habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata; sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat: quia, ut dicitur (in lib. de Longitudine et Brevitate vitæ cap. 2.), dupliciter corrumpitur aliqua forma: uno modo per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido; alio modo per accidens, scilicet per corruptionem subjecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subjecti scientia quæ est in intellectu humano, corrumpi non potest: cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est (qu. 79. art. 2. ad 2.). Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili; quia intentioni intelligibilium nihil est contrarium, et præcipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur *quod quid est*. Sed quantum ad operationem

qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione, vel argumentatione, est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus (in libro prædicto, loco cit.), ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur, scilicet per oblivionem ex parte memorativæ, et per deceptionem ex parte argumentationis falsæ. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod habitus scientiæ, secundum quod est in intellectu, manet in anima separata.

460. *Ad primum* ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de scientia, quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad hujus probationem inducit; “Nunc cognosco ex parte.”

Ad secundum dicendum, quod sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit major aliquo magis bono; ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiæ habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias prærogativas quas meliores habebunt.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de corruptione scientiæ quantum ad id quod est ex parte sensitivarum virium.

Cf. S. Thomam (1.-2. q. 67. a. 2. — II. *con. Gent.* c. 79. — *Quol.* III. q. 9. a. 21. — *Quol.* XII, a. 12. — III. *Dist.* 13. q. 2. a. 4. — IV. *Dist.* 50. q. 2. a. 2.)

ARTICULUS SEXTUS.

Utrum actus scientiæ hic acquisitæ maneat in anima separata.

461. *Ad sextum* sic proceditur.—Videtur quod actus scientiæ hic acquisitæ non maneat in anima separata. Nam

Primo.—Dicit Philosophus (in 1. de anima, text. 66.) quod “corrupto corpore, anima neque reminiscitur, neque amat.” Sed considerare ea quæ prius novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiæ quam hic acquisivit.

Secundo.—Species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata quam sunt in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra habitum est (qu. 84. art. 7.). Ergo nec anima separata hoc poterit; et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

Tertio.—Philosophus dicit (in 2. Ethic., c. 1.), quod “habitus reddunt actus similes actibus per quos acquiruntur.” Sed habitus scientiæ hic acquiritur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animæ separatæ. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiæ hic acquisitæ.

492. *Sed contra* est, quod (Lucæ. xvi. 25.), dicitur ad divitem in inferno positum: “Recordare quia recepisti bona in vitæ tuæ.”

CONCLUSIO.—*Species intelligibiles manent in anima separata; hujus autem status non idem est ac antea.*—*Quocirca actus scientiæ hic acquisitæ manet in anima separata, sed non secundum eundem modum.*

463. *Respondeo*—dicendum quod in actu est duo considerare : scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex objecto, in quod actus cognoscitivæ virtutis dirigitur per speciem, quæ est objecti similitudo ; sed modus actus pensatur ex virtute agentis ; sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis, quæ est in oculo ; sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est (art. præc.), status autem animæ separatæ non sit idem sicut modo est ; sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quæ prius intellexit ; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animæ separatæ. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiæ hic acquisitæ, sed non secundum eundem modum.

464. *Ad primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de reminiscencia secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam, non autem secundum quod memoria est quodam modo in intellectu, ut dictum est (qu. 69. art. 6.).

Ad secundum dicendum, quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversitate specierum, sed ex diverso statu animæ intelligentis.

Ad tertium dicendum, quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari, justa, sed non juste, id est delectabiliter, causat habitum iustitiæ politicæ, per quem delectabiliter operamur.

ARTICULUS SEPTIMUS.

Utrum distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ.

465. *Ad septimum* sic proceditur.—Videtur quod distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ. Nam

Primo.—Dicit Augustinus (in libro de Cura pro mort. agenda cap. 13.) quod “animæ mortuorum ibi sunt ubi ea quæ hic fiunt, scire non possunt.” Sciunt autem ea quæ apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ.

Secundo.—Augustinus dicit (in libro de Divinatione dæmonum, cap. 4. et 5.) quod “dæmones propter celeritatem motus aliqua nobis ignota denuntiant.” Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem dæmonum non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ, quæ est inferior secundum naturam, quam dæmon.

Tertio.—Sicut distat aliquid secundum locum, ita secundum tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animæ separatæ; non enim cognoscit futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animæ separatæ cognitionem impediat.

466. *Sed contra* est, quod dicitur (Luc. xvi. 23.), quod dives, “cum esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham a longe.” Ergo distantia localis non impedit animæ separatæ cognitionem.

CONCLUSIO.—*Anima separata intelligit singularia per influxum specierum ex divino lumine. Hoc autem lumen æqualiter se habet ad propinquum et distans. Quapropter distantia localis nullatenus impedit cognitionem animæ separatæ.*

467. *Respondeo* — dicendum, quod quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animæ separatæ cognitionem. Requiretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque requiretur distantia determinata.

Sed prædicta positio est impossibilis; quia abstractio specierum a sensibilibus fit, mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis, quæ in anima separata actu non manent.

Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine; quod quidem lumen æqualiter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animæ separatæ cognitionem.

468. *Ad primum* ergo dicendum, quod Augustinus non dicit, quod propter hoc quod ibi sunt animæ mortuorum, ea quæ hic fiunt, videre non possunt, ut localis distantia hujus ignorantiae causa esse credatur; sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicitur (art. seq.).

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam qua aliqui posuerunt quod dæmones habent corpora naturaliter sibi unita; secundum quam positionem etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam (in eodem lib. c. 3. et 4.), Augustinus expresse tangit; licet hanc opinionem magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea quæ dicit (lib. 24. de Civ. Dei, cap. 10.).

Ad tertium dicendum, quod futura, quæ distant secundum tempus, non sunt entia in actu; unde in se ipsis non sunt cognoscibilia; quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quæ sunt distantia

secundum locum, sunt entia in actu, et secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia temporis.

Cf. S. Thomam (*De Anima*, a. 20. ad 3. 4.—IV. *Dist.* 50. q. 1. a. 4.)

ARTICULUS OCTAVUS.

Utrum animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur.

469. *Ad octavum* sic proceditur. — Videtur quod animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur. Nam

Primo.—Nisi ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quæ hic aguntur, secundum illud (Luc. xvi. 28.): “Habeo quinque fratres, ut testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum.” Ergo animæ separatæ cognoscunt ea quæ hic aguntur.

Secundo.—Frequenter mortui vivis apparent vel dormientibus vel vigilantibus; et eos admonent de his quæ hic aguntur; sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur (1. Reg. 28.). Sed hoc non esset, si ea quæ hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quæ hic aguntur, cognoscunt.

Tertio.—Animæ separatæ cognoscunt ea quæ apud eas aguntur. Si ergo quæ apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam; quod supra negatum est (art. præc.).

470. *Sed contra* est, quod dicitur (Job, xiv. 21.): “Sive fuerint filii ejus nobiles, sive ignobiles, non intelligit.”

CONCLUSIO.—*Quum animæ mortuorum, secundum ordinationem divinam et suum essendi modum, segregatæ sint a consortio viventium; nesciunt secundum naturalem cognitio-*

nem, quæ hic aguntur :—quod si animæ beatorum ea cognoscunt, id contingit ex gratiæ dono.

471. *Respondeo*—dicendum, quod secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animæ mortuorum nesciunt quæ hic aguntur. Et hujus ratio ex dictis accipi potest (art. 4. huj. qu.), quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa vel per vestigium alicujus præcedentis cognitionis, seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animæ autem mortuorum, secundum ordinationem divinam et secundum modum essendi, segregatæ sunt a conversatione viventium, et conjunctæ conversationi spiritualium substantiarum quæ sunt a corpore separatæ; unde ea quæ apud nos aguntur, ignorant.—Et hanc rationem assignat Gregorius (in 12. *Moralium*, cap. 14. in princ.), dicens: “Mortui, vita in carne viventium post eos qualiter disponatur, nesciunt: quia vita spiritus longe est a vita carnis”; et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere (in lib. de Cura pro mortuis agenda, c. 13.), dicens quod “animæ mortuorum rebus viventium non intersunt.”

Sed quantum ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit: “Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est: quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quod sit foris aliquid quod ignorent.” Augustinus vero (in lib. de Cura pro mortuis agenda, cap. 13. et 14.), expresse dicit quod “nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii”; ut habetur, in Glossa, interl. Augustini super illud: “Abraham nescivit nos,” (Isa. lxiii.). Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat: nec est ita

probabile ut sit facta vita feliciores crudelior; et per hoc quod Dominus promisit Josiæ regi quod prius moreretur, ne videret mala quæ erant populo superventura, ut habetur (4. Reg. 22.).

Sed Augustinus hoc dubitando dicit; unde præmittit: "Ut volet, accipiat quisque quod dicam"; Gregorius autem assertive; quod patet per hoc quod dicit; "Nullo modo credendum est."

Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animæ sanctorum Deum videntes omnia præsentia, quæ hic aguntur, cognoscant. Sunt enim Angelis æquales; de quibus etiam Augustinus (eod. lib. de Cura pro mort. agend., c. 15.), asserit, quod ea quæ apud vivos aguntur, non ignorant. Sed quia sanctorum animæ sunt perfectissime justitiæ divinæ conjunctæ, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod justitiæ divinæ dispositio exigit.

472. *Ad primum* ergo dicendum, quod animæ mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiamsi ignorent eorum statum; sicut nos habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt, vel per Angelos seu dæmones, vel etiam Spiritu Dei revelante, sicut Augustinus (in eodem lib. dicit, cap. 15.).

Ad secundum dicendum, quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animæ mortuorum rebus viventium intersint; et est inter divina miracula computandum; vel hujusmodi apparitiones fiunt per operationes Angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis; sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis,

ut Augustinus dicit (in lib. prædicto, c. 10.). Unde et de Samuele dici potest, quod ipse apparuit per revelationem divinam, secundum hoc quod dicitur (Eccli. xlv. 23.), quod "dormivit, et notum fecit regi finem vitæ suæ"; vel illa apparitio fuit procurata per dæmones, si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas Scripturas apud Hebræos non habetur, ex Aug., (ib., c. 15.).

Ad tertium dicendum, quod ignorantia hujusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam prædictam (in corp. art.).

Cf. S. Thomam (2. 2. q. 83. a. 4. ad 2.—*De Veritate*, q. 8. a. 2. ad 12.—*De Anima*, a. 20. ad 3.—IV. *Dist.* 50. qq. 3. 4.)

PARS POSTERIOR

DE OPERATIONE VOLUNTATIS.

(*Sum. Theol.* 1-2. qq. 6-17.)

In hac ultima tractatus parte, considerandum est de actibus voluntatis, seu de actibus qui a voluntate vel immediate, vel mediate procedunt. Hi autem actus voluntarii dicuntur. Quocirca, priusquam de his in speciali loquamur, aliquid in antecessum de voluntario in genere dicendum est. Itaque

QUÆRES I.—*Utrum in actibus humanis inveniatur voluntarium*

S. Thomas (1. c. q. 6. a. 1.)

Respondeo.—Oportet in actibus humanis voluntarium esse.—Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quorundam actuum, seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum, vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium hujus motionis est extra lapidem, sed cum movetur deorsum, principium hujus motionis est in ipso lapide.

“Eorum autem, quæ a principio intrinseco moventur, quædam movent seipsa, quædam non. Cum enim omne agens, seu motum agat, seu moveatur propter finem (ut supra, 1-2. q. 1. a. 2.) habitum est, illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit, vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem; quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis, vel motus, non tamen ejus, quod sit agere vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem. Unde hujusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri: quæ vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere; quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem.

“Et ideo cum utrumque sit ab *intrinseco* principio, sc: ut *agent* et quod *propter finem* agant, horum motus et actus dicuntur voluntarii.

Hoc autem importat nomen *voluntarii*, quod motus et actus sit a propria inclinatione: et inde est quod *voluntarium* dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis (III. Ethic. c. 4.), et Gregorii Nysseni (vel potius Nemesii, lib. de Nat. hom. c. 32.), et Damasceni (2. de orthod. fid.), non solum *cujus principium est intra*, sed cum additione *scientiæ*. Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis, et moveat seipsum, in ejus actibus maxime voluntarium invenitur.”—Ita S. Doctor, l. c.

Dices.—“Principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed extra: nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili quod est extra, quod est sicut movens non motum.” — *Item.* — “Philosophus (in 8. Phys. tex. 28.), probat quod non invenitur in animalibus aliquis actus novus, qui non præveniatur ab alio motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi: nullus enim actus hominis est æternus. Ergo principium omnium actuum humanorum est ab extra.”—*Rursus.* — “Qui voluntarie agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit: dicitur enim (Joan. xv. 5.):” sine me nihil potestis facere.“ Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.”

Respondeo cum S. Thoma.—*Ad primum.*—“Non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit quod principium ejus sit intus, non tamen est contra rationem voluntarii, quod principium intrinsecum causetur, vel moveatur ab exteriori principio: quia non est de ratione voluntarii, quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum, quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est principium simpliciter, sicut in genere alterabilium, primum alterans est corpus cœleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed moveatur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori, secundum alias species motus.” (ad 1.)

Ad secundum. — “Motus animalis novus prævenitur quidem ab aliquo exteriori motu, quantum ad duo: uno modo, in quantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod, apprehensum, movet appetitum; sicut leo videns cervum per ejus motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. Alio modo, in quantum per exteriorem motum incipit aqualiter immutari naturali immutatione corpus animale, puta per frigus vel calorem; corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei, sicut cum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicujus rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est ad arg.

præc.: hujusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis." (ad 2.)

Ad tertium.—"Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem: quia omnis motus tam voluntatis, quam naturæ ab eo procedit, sicut a *primo movente*. Et sicut non est contra rationem naturæ, quod motus naturæ sit a Deo, sicut a primo movente, in quantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem voluntarii, quod sit a Deo, in quantum voluntas a Deo movetur.—Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus, quod sint a principio *intrinsicco*."—

Quomodo intelligenda sit hæc Dei *motio*, respectu voluntatis, optime declarat S. Doctor, in *Sum. Theol.* (1. p. q. 105.). In art. 4. inquit: "utrum Deus possit movere voluntatem creatam."—Et sic respondet.

"Sicut intellectus [creatus], ut dictum est art. præc., movetur ab objecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas [creata] movetur ab objecto, quod est bonum, et ab eo qui causat virtutem volendi. Potest autem voluntas moveri, sicut ab objecto, a quocumque bono; non autem *sufficienter* et *efficaciter* nisi a Deo. Non enim *sufficienter* aliquid potest movere aliquid mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali: est enim ejus objectum bonum universale, sicut et intellectus objectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum; solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et *sufficienter* eam movet, ut objectum.—Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. *Velle* enim nihil aliud est quam inclinatio quædam in objectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis; sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune, est ejus qui præest multitudini.—Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed *maxime* secundo modo, interiorius eam movendo."—Cf. etiam quæ S. Doctor habet (1.—2. q. 10. a. 1. ad 2., et a. 4.) idest in hoc tractatu infra (q. 3. a. 1. ad 2., et a. 4.). Cf. etiam supra, Notam pag. 344.

QUÆRES II — *Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis.*

(1. c. a. 2.)

Respondeo.—"Ad rationem voluntarii, sicut dictum est, requiritur, quod principium actus sit *intra* cum aliqua cognitione finis.—Est autem duplex cognitio finis, perfecta, sc: et imperfecta. Perfecta quide m

finis cognitio est quando non solum apprehenditur res, quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum [sc: medii]; et talis cognitio finis competit soli rationali naturæ. Imperfecta autem cognitio finis est quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem, et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et æstimationem naturalem.—Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout sc: apprehenso fine, aliquis potest deliberans de fine et de his quæ sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri; imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout sc: apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturæ competit voluntarium secundum rationem perfectam: sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.

Notanda sunt quæ habet S. Doctor in sol. obj.—Quorum *primum* est.—“Voluntas nominat rationalem appetitum; et ideo non potest esse in his quæ ratione carent; voluntarium autem *denominative* dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis, secundum aliquam convenientiam ad voluntatem; et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, in quantum sc: per cognitionem aliquam moventur in finem.”—*Secundum* est.—“Ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus: ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque [ferri] potest. Et secundum hoc voluntarium non est in brutis.”—*Tertium* est.—“Laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.”—Cf. etiam (*De Veritate*, q. 24. a. 2. ad 1.—III. *Ethic.* lec. 4. 5.—II. *Dist.* 25. a. 2. ad 6.—III. *Dist.* 27. q. 1. a. 4. ad 3.)

QUÆRES III.—*Utrum voluntarium possit esse absque omni actu.*

(1. c. a. 3.)

Respondeo.—“Voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter; uno modo, *directe*, quod sc: procedit ab aliquo, in quantum est agens, sicut calefactio a calore; alio modo *indirecte*, ex hoc ipso quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, in quantum desistit a gubernando.—Sed sciendum, quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam, in agens, ex eo quod non agit; sed solum tunc cum potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret. — Quia igitur voluntas,

volendo et agendo, potest impedire hoc quod est *non velle* et *non agere*, et aliquando debet; hoc quod est *non velle* et *non agere* imputatur ei, quasi ab ipsa existens: et sic voluntarium potest esse absque actu; quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum *vult non agere*; aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cum *non vult agere*.”—

Dices.—“Voluntarium dicitur quod est a voluntate; sed nihil potest esse a voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis: ergo voluntarium non potest esse sine actu.”—*Item*: “sicut per actum voluntatis dicitur aliquis *velle*, ita cessante actu voluntatis, dicitur *non velle*: sed *non velle* involuntarium causat, quod opponitur voluntario: ergo voluntarium non potest esse, cessante actu voluntatis.”—*Rursus*: “de ratione voluntarii est cognitio: sed cognitio est per aliquem actum: ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.”

Respondeo.—Ad *primum*. “Voluntarium dicitur, non solum quod procedit a voluntate directe, sicut ab agente; sed etiam quod est ab ea indirecte, sicut a non agente.”—Ad *secundum*. “*Non velle* dicitur dupliciter; uno modo, prout sumitur in vi unius dictionis; secundum quod est infinitivum hujus verbi *Nolo*; unde sicut cum dico: *Nolo legere* sensus est, *Volo non legere*; ita hoc quod est, *non velle legere*, significat *velle non legere*; et sic *non velle* causat involuntarium. Alio modo sumitur in vi orationis; et tunc non affirmatur actus voluntatis; et hujusmodi *non velle* non causat involuntarium.”—Ad *tertium*. “Eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis, ut sc: sit in potestate alicujus considerare, et velle, et agere; et tunc sicut non velle et non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium; ita etiam non considerare.”—Ita S. Doctor.—Cf. etiam (1.—2. q. 71. a. 5. ad 2.—*De Malo*, q. 11. a. 1. ad 2.—II. *Dist.* 25. a. 3.)

[His in antecessum præstabilitis, nunc] considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali; et *primo*, de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut a voluntate elicit; *secundo*, de actibus imperatis a voluntate.—Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quæ sunt ad finem. *Primo* igitur considerandum est de actibus voluntatis, quibus movetur in finem; et deinde de actibus ejus, quibus movetur in ea quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, sc; *velle*, *frui* et *intendere*.—*Primo* ergo considerabimus de voluntate: *secundo*, de fruitione: *tertio*, de intentione.

Circa *primum* consideranda sunt tria: *primo* quidem, “quorum voluntas sit”:—*secundo*, “a quo movetur”:—*tertio*, “quomodo moveatur.”

QUÆSTIO I

De Voluntate quorum sit ut Volitorum.

(1-2. q. 8.)

Quærentur tria :

1.—UTRUM VOLUNTAS SIT TANTUM BONI.

2.— “ “ “ “ FINIS, AN ETIAM EORUM QUÆ
SUNT AD FINEM.

3.—SI EST ALIQUO MODO EORUM QUÆ SUNT AD FINEM, UTRUM UNO
MOTU MOVEATUR IN FINEM, ET IN EA QUÆ SUNT AD FINEM.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas sit tantum boni.

473. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod voluntas non sit tantum boni. Nam

Primo.—Eadem est potentia oppositorum (ex Ethic. 5. cap. 1.), sicut visus albi et nigri. Sed bonum et malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

Secundo.—Potentiæ rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum Philosophum (lib. 9. Met., text. 3.). Sed voluntas est potentia rationalis ; est enim in ratione, ut dicitur (in 3. de Anima, text. 42.). Ergo voluntas se habet ad opposita ; non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

Tertio.—Bonum et ens convertuntur. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium ; volumus enim quandoque non ambulare, et non loqui ; volumus etiam interdum quædam futura, quæ non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

474. *Sed contra* est, quod Dionysius dicit (cap. 4. de div. Nom., lect. 9. et 22.), quod “malum est præter voluntatem,” et quod “omnia bonum appetunt.”

CONCLUSIO.—*Voluntas, cum sit inclinatio consequens formam apprehensam per intellectum, non nisi in bonum, reale vel apparens, tendere potest.*

475. *Respondeo*—dicendum, quod voluntas est appetitus quidam rationalis; omnis autem appetitus non est nisi boni. Cujus ratio est, quia appetitus nihil aliud est quam quædam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, in quantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophus dicit (in Ethic., in princ.), quod “bonum est quod omnia appetunt.”

Sed considerandum est, quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur *voluntas*, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id, in quod tendit appetitus naturalis est bonum existens in re; ita id in quod tendit et appetitus animalis, vel voluntarius, est bonum apprehensum.—Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni; et propter hoc Philosophus dicit (in 2. Physic., text. 31.), quod “finis est bonum, vel apparens bonum.”

476. *Ad primum* ergo dicendum, quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum; sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero,

fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur *voluntas*, secundum quod voluntas nominat actum voluntatis; sic enim nunc loquimur de voluntate; fuga autem mali magis dicitur *noluntas*. Unde sicut *voluntas* est boni, ita *noluntas* est mali.

Ad secundum dicendum, quod potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita prosequenda, sed ad ea quæ sub suo objecto convenienti continentur. Nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens objectum: objectum autem voluntatis est bonum; unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas quæ sub bono comprehenduntur; sicut moveri et quiescere, loqui et tacere et alia hujusmodi; in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum, quod illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione; unde negationes et privationes entia dicuntur rationis; per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. In quantum igitur sunt hujusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni; et sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit (in 5. Eth., cap. 1. a princ.), quod “carere malo habet rationem boni.”

Cf. S. Thomam (*Sum Theol.* 1. p. q. 16. a. 9. — I. *con. Gent.* c. 96. 5. 2. — *De Veritate*, q. 14. a. 2. I. *Dist.* 46. a. 1. ad 2. — II. *Dist.* 3. q. 4. ad 2. — IV. *Dist.* 49. q. 1. a. 3. q. 1.)

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.

477. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantum finis. Nam

Primo.—Dicit Philosophus (in 3. Ethic., cap. 2.), quod “voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.”

Secundo.—Ad ea quæ sunt diversa genere, diversæ potentiæ animæ ordinantur, ut dicitur (in 6. Ethic., cap. 1. a med.). Sed finis et ea quæ sunt ad finem sunt in diverso genere boni: nam finis, qui est bonum honestum vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis aut passionis; bonum autem, quod dicitur utile, quod est ad finem, est in *ad aliquid*, ut dicitur (in 1. Eth., cap. 6.). Ergo, si voluntas est finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

Tertio.—Habitus proportionantur potentiis, cum sint earum perfectiones. Sed in habitibus, qui dicuntur artes operativæ, ad aliud pertinet finis, et ad aliud quod est ad finem; sicut ad gubernatoriam pertinet usus navis, qui est finis ejus; ad navifactivam vero constructio navis, quæ est propter finem. Ergo, cum voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

478. *Sed contra* est, quia in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid pertransit media, et pertingit ad terminum. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media, per quæ pervenitur ad finem sicut ad terminum. Ergo, si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

CONCLUSIO — *Voluntas, quatenus est potentia, finem et ea quæ sunt ad finem, tamquam bona respicit:—quatenus vero actum nominat, proprie tantum finis est.*

479. *Respondeo*—dicendum, quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus, quandoque autem ipse voluntatis actus.

Si ergo loquamur de voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quæ sunt ad finem.—Ad ea enim se extendit unaquæque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti; sicut visus se extendit ad omnia quæcumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni,

quod est objectum potentiæ voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem.

Si autem loquamur de voluntate, secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquendo est finis tantum. —Omnis enim actus, denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiæ, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiæ est in id quod est secundum se objectum potentiæ. Id autem, quod est propter se bonum et volitum, est finis; unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quæ sunt ad finem, non sunt bona, vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem; unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem; unde hoc ipsum quod in eis vult est finis: sicut et intelligere proprie est eorum quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse *intelligentia*, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur (in 7. Eth., c. 8.).

480. *Ad primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de voluntate secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quod nominat potentiam.

Ad secundum dicendum, quod ad ea quæ sunt diversa genere, ex æquo se habentia, ordinantur diversæ potentiæ, sicut sonus et color sunt diversa genera sensibilibum, ad quæ ordinantur auditus et visus. Sed *utile* et *honestum* non ex æquo se habent, sed sicut quod est *secundum se*, et *secundum alterum*. Hujusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam; sicut per potentiam visivam sentitur et color, et lux, per quam color videtur.

Ad tertium dicendum, quod non quidquid diversificat habitum, diversificat potentiam. Habitus enim sunt quæ-

dam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quælibet ars operativa considerat et finem, et id quod est ad finem; nam ars gubernativa considerat quidem finem ut *quem* operatur; id autem quod est ad finem ut *quod* imperat: e contra vero navifactiva considerat id quod est ad finem, ut *quod* operatur; id vero quod est finis, ut ad *quod* ordinat id quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est et aliquis finis proprius, et aliquid quod est ad finem, quod proprie ad illam artem pertinet.

Cf. S. Thomam (*De Veritate*, q. 22. a. 3. ad 9.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, et in id quod est ad finem.

481. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem. Nam

Primo.—Secundum Philosophum (3. Topic., cap. 2. in explicat. loci. 22.), “ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum.” Sed voluntas non vult id quod est ad finem nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

Secundo.—Finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen et color. Ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, et ea quæ sunt ad finem.

Tertio.—Idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quæ sunt ad finem, comparantur ad finem sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

482. *Sed contra* : actus diversificantur secundum objecta. Sed diversæ species boni sunt finis et id quod est ad finem, quod dicitur *utile*. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

CONCLUSIO.—*Non solum in finem, sed et in ea quæ sunt ad finem, voluntas eodem actu ferri potest ; quamquam diversa ratione.*

483. *Respondeo*—dicendum, quod cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, in quantum huiusmodi, non sit volitum nisi propter finem ; manifestum est quod voluntas potest ferri in finem, in quantum huiusmodi, sine hoc quod feratur in ea quæ sunt ad finem. Sed in ea quæ sunt ad finem, in quantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur : uno modo absolute ac secundum se ; alio modo sicut in rationem volendi ea quæ sunt ad finem.

Manifestum est ergo quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et in ipsa quæ sunt ad finem.

Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolute, et quandoque præcedit tempore ; sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea deliberans quomodo possit sanari vult conducere medicum, ut sanetur.—Sic etiam et circa intellectum accidit. Nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus per principia.

484. *Ad primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod quandocumque videtur color, eodem actu videtur lumen; potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color: et similiter quandocumque quis vult ea quæ sunt ad finem, vult eodem actu finem; non tamen e converso.

Ad tertium dicendum, quod in executione operis ea quæ sunt ad finem, habent se ut media, et finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit ad terminum; ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur finem. Sed in volendo est e converso; nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quæ sunt ad finem; sicut et intellectus devenit in conclusiones per principia, quæ media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem; et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, patet solutio per ea quæ supra dicta sunt (art. præc., ad 2.). Nam *utile* et *honestum* non sunt species boni ex æquo divisæ; sed se habent sicut *propter se* et *propter alterum*. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum, sed non e converso.

Cf. S. Thomam (*Infra*, q. 12. a. 4.—*Verit.* q. 2. a. 24. et ad 3.—III. *Dist.* 14. a. 2. q. 4.)

QUÆSTIO I

De Motivo Voluntatis.

(1-2. q. 9.)

Deinde considerandum est de motivo voluntatis; et circa hoc quæ-
runtur sex:

- 1.—UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB INTELLECTU.
- 2.— “ “ “ “ APPETITU SENSITIVO.
- 3.— “ “ MOVEAT SEIPSAM.
- 4.— “ “ MOVEATUR AB ALIQUO EXTERIORI PRINCIPIO.
- 5.— “ “ “ A CORPORE CŒLESTI.
- 6.— “ “ “ A SOLO DEO, SICUT AB EXTERIORI
PRINCIPIO.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas moveatur ab intellectu.

485. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod volun-
tas non moveatur ab intellectu. Nam

Primo.—Dicit Augustinus super illud Psalm. 118:
“Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas,”
(conc. 8. prope fin.): “Prævolat intellectus, sequitur tardus
aut nullus affectus; scimus bonum, nec delectat agere.”
Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur,
quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo
intellectus non movet voluntatem.

Secundo.—Intellectus se habet ad voluntatem ut de-
monstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appeti-

bile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum; imo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur (in lib. 2. de Anima, text. 154.). Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

Tertio.—Idem respectu ejusdem non est movens et motum. Sed voluntas movet intellectum; intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

486. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (in 3. de Anima, text. 54.), quod “appetibile intellectum est movens non motum; voluntas autem est movens motum.

CONCLUSIO.—*Intellectus movet voluntatem, non quoad exercitium actus, sed quoad specificationem:—Voluntas vero movet intellectum, sicut cæteras potentias (exceptis vegetativis), quoad exercitium actus.*

487 *Respondeo* — dicendum, quod in tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura: oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est in actu; et hoc est *movere*. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa; uno modo quantum ad agere vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud; sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus; quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus.

Motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et

cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est (quæst. 1. art. 2.), principium hujus motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, ut (in 2. Physic., text. 25.), dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis; et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis, cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.

Sed objectum movet determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens, et verum universale, quod est objectum intellectus; et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei objectum suum.

488. *Ad primum* ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

Ad secundum dicendum, quod sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur (in 3. de Anima, text 46. et seq.).

Ad tertium dicendum, quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quæ est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens et motum secundum idem.

Cf. S. Thomam (*Infra*, q. 17. a. 1. — q. 82. a. 4. — *De Veritate*, q. 14. aa. 1. 2. — q. 22. a. 2. — *De Malo*, q. 4. a. 2. et ad 13. — q. 6. et ad 10. et 12.)

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo.

489. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Nam

Primo.—Movens et agens est præstantius patiente, ut Augustinus dicit (12. super Gen. ad litt., cap. 16. circa med.). Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

Secundo.—Nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis; consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

Tertio.—Ut probatur (in 8. Phys., text 40.), movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet appetitum sensitivum, in quantum appe-

titus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

490. *Sed contra* est, quod dicitur (Jacobi i. 14.): “Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus.” Non autem abstraheretur quis a concupiscentia, nisi voluntas ejus moveretur ab appetitu sensitivo, in quo appetitu est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

CONCLUSIO.—“*Id, quod apprehenditur sub ratione convenientis, movet voluntatem per modum objecti.*” — *Quum igitur secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem, recte dicitur voluntas ex parte objecti ab appetitu sensitivo moveri.*

491. *Respondeo*—dicendum, quod sicut supra dictum est (art. præc.), id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, et ejus cui proponitur; conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit (in 3. Ethic., cap. a med.: “Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.”

Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem; unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur ipsi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto; et per hunc modum, ex parte objecti, appetitus sensitivus movet voluntatem.

492. *Ad primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est simpliciter et secundum se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est quam appetitus sensitivus; sed quoad illum in quo passio dominatur, in quantum subjacet passioni, præeminet appetitus sensitivus.

Ad secundum dicendum, quod actus et electiones hominum sunt circa singularia; unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter circa singularia.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit (in 1. Polit., cap. 3. post med.), ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem; non quidem dispotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali, seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem; et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

Cf. S. Thomam (*inf.* q. 10. a. 3.—q. 77. a. 1. —*De Verit.* q. 5. a. 10., q. 22. a. 6. ad 3. et 6.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum voluntas moveat seipsam.

493. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod voluntas non moveat seipsam. Nam

Primo.—Omne movens, in quantum hujusmodi, est in actu; quod autem movetur, est in potentia; nam motus est "actus existentis in potentia, in quantum hujusmodi." Sed non est idem in potentia et in actu respectu ejusdem. Ergo nihil movet seipsum; neque ergo voluntas seipsam movere potest.

Secundo.—Mobile movetur ad præsentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est præsens. Si ergo seipsam moveret, semper moveretur; quod patet esse falsum.

Tertio.—Voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est (art. 1. huj. quæst.). Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur a duobus motoribus immediate: quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

494. *Sed contra* est, quia voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle; quod non esset si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

CONCLUSIO.—*Voluntas, finem et bonum volendo, seipsam movere potest ad volendum ea, quæ ad finem sunt.*

495. *Respondeo*—dicendum, quod sicut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.), ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis objectum. Sed, sicut dictum est (quæst. præc., art. 2.), hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus.

Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum; et hoc modo movet seipsum; et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem.

496. *Ad primum* ergo dicendum, quod voluntas non secundum idem movet et movetur; unde nec secundum idem est in actu et in potentia; sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum, quod potentia voluntatis semper actu est sibi præsens; sed actus voluntatis, quo vult

finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate; per hunc autem modum movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat.

Ad tertium dicendum, quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu et a seipsa; sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem objecti; a seipsa vero quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis.

Cf. S. Thomam (*De Veritate*, q. 22. a. 9. et ad 1.—*De Malo*, q. 3. a. 3.—q. 6. et ad 4.)

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.

497. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Nam

Primo.—Motus voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est quod sit a principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

Secundo.—Voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est (quæst. 6. art. 4.). Sed violentum est “cujus principium est extra.” Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

Tertio.—Quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

498. *Sed contra*, voluntas movetur ab objecto, ut dictum est (art. 1. huj. quæst.). Sed objectum voluntatis potest esse aliqua res exterior sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

CONCLUSIO — *Non tantum ex appetitu boni et finis, ipsa voluntas movetur; sed omnino necessarium est, ne processus*

in infinitum admittatur, voluntatem in primum suum motum prodire ex instinctu alicujus exterioris moventis.

499. *Respondeo*—dicendum, quod secundum quod voluntas movetur ab objecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori.

Sed eo modo quo movetur, quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri.—Omne enim quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est (art. præced.), ipsa movet seipsam in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposita. Non autem est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam cap. Eth. Eudemicæ (cap. 18. circ. princ.).

500. *Ad primum* ergo dicendum, quod de ratione voluntarii est quod principium ejus sit intra; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium pri-

num est ab extra, sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

Ad secundum dicendum, quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra; sed oportet addere quod “nihil conferat vim patiens”; quod non contingit dum voluntas ab exteriori movetur; nam ipsa est quæ vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis, quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est (in corp. art.), unde indiget moveri ab alio, sicut a primo movente, [vide pag. 526].

Cf. S. Thomam (*inf.* q. 17. a. 5. ad 2., et q. 80. a. 1., et 1. p. q. 105. a. 4., et q. 106. a. 2., et q. 111. a. 2.—III. *con. Gen.* cc. 88. 89.).

ARTICULUS QUINTUS

Utrum voluntas moveatur a corpore cœlesti.

501. *Ad quintum* sic proceditur—Videtur quod voluntas humana a corpore cœlesti moveatur. Nam

Primo.—Omnes motus varii et multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus cœli, ut probatur (in 8. *Physic.*, text 76. et lib. 4. text. 133.). Sed motus humani sunt varii et multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum cœli sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

Secundo.—Secundum Augustinum (3. de *Trin.*, cap. 4. in princ.): “corpora inferiora moventur per corpora superiora.” Sed motus humani corporis, qui causatur a voluntate, non posset reduci in motum cœli sicut in causam, nisi etiam voluntas a cœlo moveretur. Ergo cœlum movet voluntatem humanam.

Tertio.—Per observationem cœlestium corporum astrologi quædam vera prænuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a voluntate; quod non esset si corpora cœlestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana a cœlesti corpore.

502. *Sed contra* est, quod Damascenus dicit (in 2. lib. orth. Fid., cap. 8. parum ante med.), quod “corpora cœlestia non sunt causa nostrorum actuum.” Essent autem si voluntas, quæ est humanorum actuum principium, a corporibus cœlestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas a corporibus cœlestibus.

CONCLUSIO.—*Voluntas est potentia omnino immaterialis et incorporea; nequit proinde, nisi indirecte tantum, moveri a corporibus cœlestibus.*

503. *Respondeo*—dicendum, quod eo modo quo voluntas movetur ab exteriori objecto, manifestum est quod voluntas potest moveri a corporibus cœlestibus, in quantum scilicet corpora exteriora, quæ sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subjacent motibus cœlestium corporum.

Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente; adhuc quidam posuerunt, corpora cœlestia directe imprimere in voluntatem humanam.

Sed hoc est impossibile.—Voluntas enim, ut dicitur (in 3. de Anima, text. 42.), est in ratione. Ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali. Unde relinquitur quod voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea. Manifestum est autem quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius e converso, eo quod res incorporeæ et immateriales sunt formali-

oris et universalioris virtutis quam quæcumque res corporales. Unde impossibile est quod corpus cœleste imprimat directe in intellectum aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles (in lib. 2. de Anima, text. 150.), recitans opinionem dicentium quod “talis est voluntas in hominibus qualem in diem inducit pater deorum, virorumque,” scilicet Jupiter, per quem totum cœlum intelligitur, attribuit eis qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitivæ, cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt a cœlestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus.

Sed quia dictum est (art. 2. hujus quæst.), quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirecte redundat motus cœlestium corporum in voluntatem, in quantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

504. *Ad primum* ergo dicendum, quod multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam uniformem, quæ est tamen intellectu et voluntate superior quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet quod motus voluntatis in motum cœli reducatur sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod motus corporales humani reducuntur in motum cœlestis corporis sicut in causam, in quantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliququaliter ex impressione cœlestium corporum; et in quantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione cœlestium corporum: et ulterius in quantum corpora exteriora moventur secundum motum cœlestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle, sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte objecti exterius præsentati, non ex parte interioris instinctus.

Ad tertium dicendum, sicut dictum est (art. 2. hujus quæst., et p. 1. quæst. 80. et 81.), appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum cœlestium aliquos esse habiles ad irascendum vel ad concupiscendum, vel ad aliquam hujusmodi passionem; sicut ex complexione naturali plures hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur quæ prænuntiantur de actibus hominum secundum considerationem cœlestium corporum. Sed tamen, ut Ptolemæus dicit in Centiloquio (parum a princ.), “sapiens dominatur astris,” scilicet quia resistens passionibus impedit per voluntatem liberam et nequaquam motui cœlesti subjectam, hujusmodi cœlestium corporum effectus. Vel, ut Augustinus dicit (2. super Gen. ad lit., cap. 17. circ. fin.), “fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est.”

¶ Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. q. 115. aa. 3. 4. — 2.—2. q. 95. aa. 5. 6. 7. — *De Veritate*, q. 5. aa. 9. 10. — *Opus.* II. cc. 129. 130. 161. — *Opus.* X. a. 19. — *Opus.* XXV. c. 5. — *Opus.* XXVI. — II. *Dist.* 15. q. 1. aa. 2. 3. — III. *con Gen.* cc. 84–93.)

ARTICULUS SEXTUS.

Utrum voluntas moveatur a Deo solo, sicut ab exteriori principio.

505. *Ad sextum* sic proceditur.—Videtur quod voluntas non a solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio. Nam

Primo.—Inferius natum est moveri a suo superiori, sicut corpora inferiora a corporibus cœlestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet

Angelum. Ergo voluntas potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab Angelo.

Secundo.—Actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum, non solum a Deo, sed etiam ab Angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit (cap. 4. de div. Nom., lect. 1. et 6.). Ergo eadem ratione et voluntas.

Tertio.—Deus non est causa nisi bonorum, secundum illud (Genes. i. 31.): “Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.” Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum, cum tamen “voluntas sit qua peccatur, et recte vivitur,” ut Augustinus dicit (2. Retract., cap. 9. ante med.).

506. *Sed contra* est, quod Apostolus (dicit ad Philip. ii. 13.): “Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.”

CONCLUSIO.—*Voluntas, utpote potentia rationalis animæ, a Deo immediate creatæ, et ad universale bonum ordinem habens, a solo Deo, tamquam ab exteriori principio moveri potest.*

507. *Respondeo*—dicendum, quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturæ rei motæ, tamen motum naturalem causare non potest nisi [id] quod est aliququaliter causa naturæ. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis; naturalis autem motus ejus non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur (in 8. Physic., text. 29. 30. 31. et 32.), quod “generans movet secundum locum gravia et levia.” Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo qui non est causa ejus; sed quod

motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile.

Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. — Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc quod voluntas est potentia animæ rationalis, quæ a solo Deo causatur per creationem, ut (in l. dictum est, quæst. 90. art. 2. et 3.). Secundo vero ex hoc quod voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem; unde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

508. *Ad primum* ergo dicendum, quod Angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis ejus, sicut corpora cœlestia sunt causa formarum naturalium; ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod intellectus hominis movetur ab Angelo ex parte objecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum; et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum (art. 1. hujus quæst.).

Ad tertium dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicitur (quæst. 109. et 114.).

Cf. S. Thomam (1-2. q. 80. a. 1.-et 1. p. q. 105. a. 4., q. 111. a. 2. — III. *con. Gent.* cc. 88. 89. 91. 93. — *De Malo*, q. 3. a. 3., et q. 16. a. 5., et ad 13.)

QUÆSTIO III

De Modo quo Voluntas Movetur.

(1-2. q. 10.)

Deinde considerandum est de modo, quo voluntas movetur; et circa hoc quærentur quatuor:

- 1.—UTRUM VOLUNTAS AD ALIQUID NATURALITER MOVEATUR.
- 2.— “ DE NECESSITATE MOVEATUR A SUO OBJECTO.
- 3.— “ “ AB APPETITU SENSITIVO.
- 4.— “ “ AB EXTERIORI MOTIVO, QUOD EST DEUS.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

509. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Nam

Primo.—Agens naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in principio (2. Physic. et text. 94.). Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

Secundo.—Id quod est naturale, inest alicui semper, sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

Tertio—Natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

510. *Sed contra* est, quod motus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo et voluntas aliqua vult naturaliter.

CONCLUSIO.—*Fertur ipsa hominis voluntas naturaliter in bonum, et finem ultimum, et universaliter in omnia illa quæ volenti conveniunt secundum suam naturam.—Oportet enim principium omnium motuum voluntariorum esse aliquid naturaliter volitum.*

511. *Respondeo*—dicendum, quod sicut Boetius dicit (lib. de duabus Naturis, parum a princ.), et Philosophus (in 5. Metaph., text. 5.), natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus; et talis natura est vel materia vel forma materialis, ut patet (in 2. Phys., text. 4.). Alio modo dicitur natura quælibet substantia, vel quodlibet ens; et secundum hoc illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est quod per se inest rei.

In omnibus autem ea, quæ non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum. Et ideo necesse est quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu; nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum.

Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quælibet potentia in suum objectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter omnia illa quæ conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quæ

conveniunt aliis potentiis ; ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui ; et esse et vivere, et hujusmodi alia, quæ respiciunt consistentiam naturalem ; quæ omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona.

512. *Ad primum* ergo dicendum, quod voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam : quædam enim fiunt naturaliter et quædam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati ; quæ est domina sui actus, præter modum qui convenit naturæ, quæ est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod modus proprius naturæ quantum ad aliquid participetur a voluntate, sicut quod est prioris causæ, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem ; et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum, quod in rebus naturalibus id quod est naturale, quasi consequens formam tantum, semper actu inest, sicut calidum igni ; quod autem est naturale, sicut consequens materiam, non semper actu inest sed quandoque secundum potentiam tantum ; nam forma est actus, materia vero potentia : motus autem est "actus existentis in potentia," ut dicitur (3. Phys. text.) ; et ideo illa quæ pertinent ad motum, vel quæ sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper insunt, sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad tertium dicendum, quod semper naturæ respondet

unum proportionatum naturæ: naturæ enim in genere respondet aliquid unum in genere, et naturæ in specie acceptæ respondet unum in specie; naturæ autem individuatæ respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet ei naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum, vel ens, vel quidquid est hujusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. q. 42. a. 2. — *De Veritate*, q. 22. aa. 5. 9. — *De Malo*, q. 18. a. 4. ad 5.).

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo objecto.

513. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod voluntas de necessitate moveatur a suo objecto. Nam

Primo. — Objectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut motivum ad mobile, ut patet (in 3. de Anima, text. 54.). Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo objecto.

Secundo.—Sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus; et utraque potentia ad objectum universale ordinatur, ut dictum est (art. præc., ad 3.). Sed intellectus ex necessitate movetur a suo objecto. Ergo et voluntas a suo.

Tertio.—Omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur; quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimur; finis autem est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et sic videtur etiam quod ea quæ

sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur a suo objecto.

514. *Sed contra* est, quod potentiæ rationales secundum Philosophum (9. Metaph., text. 3.), sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur (in 3. de Anima, text. 42.). Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

CONCLUSIO.—*Voluntas, quantum ad exercitium actus, a nullo objecto ex necessitate movetur:—quantum ad specificationem autem, ab illo solo objecto movetur necessario, quod ei proponitur tamquam universaliter perfectum et secundum quamlibet considerationem bonum.*

515. *Respondeo* — dicendum, quod voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus, quæ est ex objecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare; et per consequens neque actu velle illud.

Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non.—In motu enim cujuslibet potentiæ a suo objecto considerata est ratio per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis; unde, si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur visui aliquid quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret; posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est colo-

ratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.

Et quia defectus cujuscunque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quælibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

516. *Ad primum* ergo dicendum, quod sufficiens motivum alicujus potentiæ non est nisi objectum quod totaliter habet rationem motivi; si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod intellectus ex necessitate movetur a tali objecto quod est semper, et ex necessitate verum; non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, sc: a contingenti, sicut et de bono supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum; et similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere, et hujusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem; sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. q. 82. aa. 1. 2. — 1.—2. q. 80. a. 1.—*De Veritate*, q. 22. aa. 5. 6.—*De Malo*, q. 6. art. unico, ad 9. 10.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.

517. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a passione appetitus inferioris. Nam

Primo.—Dicit Apostolus (Rom. vii. 19.): “Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio;” quod dicitur propter concupiscentiam, quæ est passio quædam. Ergo voluntas ex necessitate movetur a passione.

Secundo.—Sicut dicitur (in 3. Ethicor., c. 5.): “qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.” Sed non est in potestate voluntatis quod statim passionem abjiciat. Ergo non est in potestate voluntatis quod non velit illud ad quod passio se inclinat.

Tertio.—Causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari; unde ratio universalis non movet nisi mediante æstimatione particulari, ut dicitur (in 3. de Anima, text 58.). Sed sicut se habet ratio universalis ad æstimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo, si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

518. *Sed contra* est, quod dicitur (Genes. iv. 7.): “Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.” Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

CONCLUSIO.—*Voluntas, utpote spiritualis in homine potestas, non necessario et universaliter ab appetitu sensitivo movetur.*

519. *Respondeo*—dicendum, quod sicut supra dictum est (quæst. præced., art. 2.), passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab objecto, in quantum scilicet homo aliququaliter dispositus per passionem judicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non judicaret. Hujusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet; sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam perturbationem corporalem: hujusmodi enim passionibus non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis; in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis.

Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum; et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis.

In quantum ergo ratio manet libera, et passioni non subjecta, in tantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinatur; et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

520. *Ad primum* ergo dicendum, quod etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiæ insurgat, de quo Apostolus dicit (Rom. vii. 19.): “Quod odi malum, illud facio,” id est, concupisco; tamen potest voluntas non

velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire : et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

Ad secundum dicendum, quod cum in homine duæ sint naturæ, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subjicitur rationi, sicut contingit in virtuosus : vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum ; et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animæ diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum ; et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus et operamur absque passione per solam appetitus electionem, ut patet in his in quibus ratio renititur passioni.

Cf. S. Th. (*De Malo*, q. 6. art. unico.)

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus.

521. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Nam

Primo.—Omne agens, cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non

potest: unde dicitur (Rom. ix. 19.): “Voluntati ejus quis resistit?” Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

Secundo.—Voluntas ex necessitate movetur in illa quæ naturaliter vult, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.). Sed hoc est unicuique rei naturale quod Deus in eo operatur, ut Augustinus dicit (26. contra Faustum, cap. 3. ante med.). Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod a Deo movetur.

Tertio.—Possibile est, quo posito, non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet; quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.

522. *Sed contra* est, quod dicitur (Eccli. xv. 14.): “Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.” Non ergo ex necessitate movet voluntatem ejus.

CONCLUSIO.—*Quum voluntas sit activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter ad multa se habens, non necessario movetur a Deo, qui cuncta movet secundum eorumdem conditionem.*

523 *Respondeo* —dicendum, quod sicut Dionysius dicit (4. cap. de div. Nom., lect. 23.), ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes.

Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa;

sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.

524. *Ad primum* ergo dicendum, quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quod naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso, ut sit ei naturale; sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quod quidquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale quod potestati divinæ subdatur.

Ad tertium dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur: non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitates moveatur.*

* Cf. Synopsim trium præcedentium quæst. in Appendice: quær. 1.

QUÆSTIO IV

De Fruitione, quæ est actus voluntatis.

(1-2. q. 11.)

Considerandum est de fruitione : et circa hoc quærentur quatuor :

- 1.—UTRUM FRUI SIT ACTUS APPETITIVÆ POTENTIÆ.
- 2.— “ “ SOLI RATIONALI CREATURÆ CONVENIAT, VEL ETIAM ANIMALIBUS BRUTIS.
- 3.— “ FRUITIO SIT TANTUM ULTIMI FINIS.
- 4.— “ “ “ “ FINIS HABITI.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ.

525. *Ad primum* sic proceditur. — Videtur quod frui non sit solum appetitivæ potentiæ. Nam

Primo.—Frui nihil aliud esse videtur quam fructum capere. Sed fructum humanæ vitæ, qui est beatitudo, accipit intellectus, in cujus actu beatitudo consistit, sicut supra ostensum est (1-2. qu. 3. art. 8.). Ergo frui non est appetitivæ potentiæ, sed intellectus.

Secundo.—Quælibet potentia habet proprium finem, qui est ejus perfectio ; sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, et sic de aliis. Sed finis rei est fructus ejus. Ergo frui est potentiæ cujuslibet, et non solum appetitivæ.

Tertio. — Fruitio delectationem quamdam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo objecto, et eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, et non ad appetitivam.

526. *Sed contra* est, quod Augustinus dicit (in 1. de doctr. christ., cap. 4. in pr.: et in 10. de Trinit., cap. 10. parum a princ.): “Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam.” Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo et frui est actus appetitivæ potentiæ.

CONCLUSIO.—*Fruitio, utpote ad delectationem et amorem spectans, appetitivæ potentiæ actus est.*

527. *Respondeo* —dicendum, quod fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari; quid autem a quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur quod id quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quæ sunt sensibilia magis; unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur.

Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum est objectum appetitivæ potentiæ. Unde manifestum est quod fruitio est actus appetitivæ potentiæ.

528. *Ad primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet unum et idem secundum diversas rationes ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, in quantum est visio, est actus intellectus; in quantum autem est bonum et finis, est voluntatis objectum; et hoc modo est ejus fruitio. Et finem hunc intellectus consequitur tanquam potentia agens, voluntas autem tanquam potentia movens ad finem, et fruens fine jam adepto.

Ad secundum dicendum, quod perfectio et finis cujuslibet alterius potentiæ continetur sub objecto appetitivæ

sicut proprium sub communi, ut dictum est supra (quæst. 9. art. 1.). Unde perfectio et finis cujuslibet potentiæ, in quantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam; propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines, et ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum pergit ad finem.

Ad tertium dicendum, quod in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quæ pertinet ad apprehensivam potentiam, et complacentia ejus quod offertur ut conveniens, et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

Cf. S. Thomam (*Inf.* a. 2.—I. *Dist.* 1. q. 1. a. 1.—in *epis.* ad *Galatas*, lec. 5.)

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.

529. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod frui solummodo sit hominum. Nam

Primo.—Dicit Augustinus (in 1. de doctrina christiana, cap. 3. et 22.), quod “nos homines sumus, qui fruimur et utimur.” Non ergo alia animalia frui possunt.

Secundo.—Frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

Tertio.—Sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quod pari ratione possit ad naturalem pertinere; quod patet esse falsum, quia ejus non est delectari. Ergo appetitus sensitivi non est frui, et ita non convenit brutis animalibus.

530. *Sed contra* est, quod Augustinus dicit (in lib. 83. QQ., quæst. 30. circa med.): “Fruī quidem cibo et qualibet corporali voluptate, non absurde existimantur et bestiæ.”

CONCLUSIO.—*Fruī non est actus potentiæ pervenientis ad finem, tamquam exequentis, sed potentiæ imperantis executionem.*—Quocirca rationali quidem naturæ convenit fruitio, secundum rationem perfectam; brutis autem, secundum rationem imperfectam; cæteris autem cognitione carentibus, nullo modo.

531. *Respondeo* — dicendum quod, sicut ex prædictis habetur (art. præc. ad 2.), fruī non est actus potentiæ pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiæ imperantis executionem. Dictum est enim (ibid.) quod est appetitivæ potentiæ. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut grave tendit deorsum, et leve sursum; sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quæ sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus.—Unde manifestum est quod in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis, sed solum in his quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex, perfecta et imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis et bonum, sed ratio universalis finis et boni; et talis cognitio est solius rationalis naturæ. Imperfecta autem cognitio est, qua cognoscitur particulariter finis et bonum; et talis cognitio est in brutis animalibus, quorum et virtutes appetitivæ non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea quæ apprehendunt, moventur. Unde rationali naturæ convenit fruitio secundum rationem

perfectam ; brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam ; aliis autem creaturis nullo modo.

532. *Ad primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed ejus quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

Ad tertium dicendum, quod appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipue prout est in his quæ cognitione carent.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta, quod ex ipso modo loquendi apparet ; dicit enim quod “frui non adeo absurde existimantur et bestię,” scilicet sicut *uti* absurdissime dicerentur.*

Cf. S. Th. (*Inf.* 1-2. q. 16. [i. e. 9.], a. 2.—*I. Dist.* 1. q. 4. a. 1.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum fruitio sit tantum ultimi finis.

533. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod fruitio non sit tantum ultimi finis. Nam

Primo.—Dicit Apostolus (ad Philemonem, 20.) : “Itaque frater, ego te fruar in Domino.” Sed manifestum est, quod Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est ultimi finis.

Secundo.—Fructus est quo aliquis fruitur. Sed Apostolus dicit ad (Galat. v. 22.) : “Fructus spiritus est charitas, gaudium, pax,” et hujusmodi, quæ non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantum ultimi finis.

* “Nam,” ut subdit et probat Augustinus, “uti aliqua re non potest nisi animal, quod rationis est particeps. Scire namque quo quidque referendum sit, datum non est rationis expertibus ; sed neque rationalibus stultis.”

Tertio — Actus voluntatis supra seipsos reflectuntur ; volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis ; “voluntas enim est per quam fruimur,” ut Augustinus dicit (10. ante med.). Ergo aliquis fruitur sua fruitione. Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solum ultimi finis.

534. *Sed contra* est, quod Augustinus dicit (10. de Trinit., cap. 11. ante med.), quod “non fruitur, si quis id quod in facultatem voluntatis assumitur, propter aliud appetit.” Sed solum ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.

CONCLUSIO.—*Fruitio est tantum ultimi finis, qui non propter aliud quæritur sed propter seipsum, ut voluntas in eo quiescat et delectetur.*

535. *Respondeo*—dicendum, quod sicut dictum est (art. 1. hujus quæst.), ad rationem fructus duo pertinent, scilicet quod sit ultimum, et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter et secundum quid ; simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur ; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum.

Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui ; quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo fructus dici potest ; quod autem in se habet quamdam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus ; sed non proprie et secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui. Unde Augu-

stinus (in 10. de Trinit., cap. 10. ante med.), dicit quod “fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit.” Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet jam ad aliquid pervenerit; sicut in motu locali, licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium et finis, non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

536 *Ad primum* ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit (in 1. de Doctr. christ., cap. 33. post med.), si dixisset : *Te fruar*, et non addidisset : *In Domino*, videretur finem delectationis in eo posuisse; sed quia addidit : *In Domino*, in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit; ut sic fratre se frui dixerit non tanquam termino, sed tanquam medio.

Ad secundum dicendum, quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, et aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur ut effectus ad causam : ad fruentem autem, sicut ultimum expectatum et delectans. Dicuntur igitur ea quæ enumerat ibi Apostolus *fructus*, quia sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis (unde et *fructus Spiritus* dicuntur), non autem ita quod eis fruamur tanquam ultimo fine.

Vel aliter dicendum, quod dicuntur *fructus* secundum Ambrosium, ut citatur (in 1. Sent., dist. 1. et habetur in Gloss. interl. ad Gal.), super illud : *Fructus autem Spiritus*, quia *propter se petenda sunt*, non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur, sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est (1–2. q. 1. art. 8. et quæst 2. art. 7.), finis dicitur dupliciter : uno modo ipsa res, alio modo adeptio rei. Quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus, et alteri

applicatus. Deus igitur est ultimus finis, sicut res quæ ultimo quæritur: fruitio autem, sicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est, qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.

Cf. S. Thomam (1-2. q. 12. a. 2. ad 3.)

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum fruitio sit solum finis habiti.

537. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod fruitio non sit nisi finis habiti. Nam

Primo.—Dicit Augustinus (10. de Trinit., cap. 11. ante med.), quod “frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed jam rei.” Sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Secundo.—Sicut dictum est (art. 3. hujus quæst.), fruitio non est proprie nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine jam habito. Ergo fruitio, proprie loquendo, non est nisi finis habiti.

Tertio.—Frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando jam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

538. *Sed contra*, “frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam,” ut Augustinus dicit (lib. 1. de Doctr. christ., cap. 4. in princ.). Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

CONCLUSIO.—*Perfecte fruimur fine ultimo realiter habito: imperfecte vero fruimur fine habito in intentione dumtaxat.*

539. *Respondeo*—dicendum, quod frui importat comparisonem quamdam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine.

Habetur autem ultimus finis dupliciter: uno modo perfecte, et alio modo imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re; imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum.

Est ergo perfecta fruitio jam habiti finis realiter; sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

540. *Ad primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod quies voluntatis dupliciter impeditur: uno modo ex parte objecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur; alio modo ex parte appetentis finem, qui nondum adipiscitur finem. Objectum autem est quod dat speciem actui; sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus vel imperfectus secundum conditionem agentis. Et ideo ejus, quod non est ultimus finis, fruitio est impropria; quasi deficiens a specie fruitionis; finis autem ultimi non habiti est fruitio propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad tertium dicendum, quod finem accipere vel habere dicitur aliquis, non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est (in corp art.).

QUÆSTIO V

De Intentione.

(1-2. q. 12.)

Deinde considerandum est de Intentione; et circa hoc quærentur quinque:

- 1.—UTRUM INTENTIO SIT ACTUS INTELLECTUS, VEL VOLUNTATIS.
- 2.— “ “ “ TANTUM ULTIMI FINIS.
- 3.— “ ALIQUIS POSSIT SIMUL PLURA INTENDERE.
- 4.— “ INTENTIO FINIS SIT IDEM ACTUS CUM VOLUNTATE EJUS
QUOD EST AD FINEM.
- 5.— “ INTENTIO CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis.

541. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod intentio sit actus intellectus, et non voluntatis. Nam

Primo.—Dicitur (Matth. vi. 22.): “Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit;” ubi per oculum significatur *intentio*, ut dicit Augustinus (in lib. 2. de Serm. Dom. in monte, cap. 23. circ. med.). Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivæ potentiae, sed apprehensivæ.

Secundo.—Ibidem Augustinus dicit (in fin. cap.), quod intentio *lumen* vocatur a Domino, ubi dicit (Matth. vi. 23.): “Si lumen quod in te est tenebræ sunt,” etc. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo et intentio.

Tertio.—Intentio designat ordinationem quamdam in

finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

Quarto.—Actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum quæ sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis vocatur *voluntas*, seu *fruitio*; respectu autem eorum quæ sunt ad finem, est *electio*: a quibus differt *intentio*. Ergo intentio non est actus voluntatis.

542. *Sed contra* est, quod Augustinus dicit (in 10. de Trinit., cap. 7. circ. fin., et lib. 11. cap. 9.), quod “voluntatis intentio copulat corpus visum visui, et similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis.” Est igitur intentio actus voluntatis.

CONCLUSIO.—*Intentio primo et principaliter pertinet ad id, quod movet ad finem: voluntatis autem est movere animæ vires ad finem.—Intentio igitur nominat actum voluntatis, præsupposita tamen ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.*

543. *Respondeo*—dicendum, quod *intentio*, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliud tendere*. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis; sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit.

Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem; unde dicimus architectorem, et omnem præcipientem movere suo imperio alios ad id ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animæ ad finem, ut supra habitum est (quæst. 9. art. 1.). Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis.

544. *Ad primum* ergo dicendum, quod intentio nominatur *oculus* metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam propo-

nitur voluntati finis, ad quem movet; sicut oculo prævidemus quo tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum, quod intentio dicitur *lumen*, quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur *tenebræ*, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit (loc. cit. in arg.).

Ad tertium dicendum, quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum, quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter: uno modo absolute, et sic dicitur *voluntas*, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est hujusmodi: alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur, et hoc modo *fruitio* respicit finem: tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur; et sic *intentio* respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

Cf. S. Thomam (*De Veritate*, q. 22. a. 13. — II. *Dist.* q. 38. a. 3.)

ARTICULUS SECUNDUS

Utrum intentio sit tantum ultimi finis.

545. *Ad secundum* sic proceditur.— Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis. Nam

Primo.— Dicitur in lib. Sententiarum Prosperi (sent. 100.): “Clamor ad Deum est intentio cordis.” Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

Secundo.—Intentio respicit finem, secundum quod est terminus, ut dictum est (art. præc., ad 4.). Sed terminus habet rationem ultimi finis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

Tertio.—Sicut intentio respicit finem, ita et fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo et intentio.

546. *Sed contra*, ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut supra dictum est (1-2. q. 1. art. 7.). Si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversæ hominum intentiones, quod patet esse falsum.

CONCLUSIO—*Intentio importat motum in finem, non tamen in quietem :—quamvis igitur ipsa semper sit finis, non tamen semper est ultimi finis.*

547. *Respondeo*—dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter : uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescit, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius ; sicut in motu quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus : et utriusque potest esse intentio. Unde, etsi semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis.

548. *Ad primum* ergo dicendum, quod “intentio cordis” dicitur “clamor ad Deum,” non quod Deus sit objectum intentionis semper ; sed quia est intentionis cognitor : vel quia cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidem intentio vim clamoris habet.

Ad secundum dicendum, quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicujus partis.

Ad tertium dicendum, quod fruitio importat quidem quietem, quæ est in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem; sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem. Unde non est similis ratio.

Cf. S. Thomam (2-2. q. 180. a. 1.—*De Veritate*, q. 22. a. 13.—II. *Dist.* q. 38. a. 3.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum aliquis possit simul duo intendere.

549. *Ad tertium* sic proceditur. — Videtur quod non possit aliquis simul intendere plura. Nam

Primo.—Dicit Augustinus (in lib. 2. de Serm. Domini in monte, cap. 14. 16. 17. et 22.), quod “non potest homo simul intendere Deum, et commodum corporale.” Ergo pari ratione neque aliqua alia duo.

Secundo.—Intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

Tertio.—Intentio præsupponit actum rationis, sive intellectus. Sed “non contingit simul plura intelligere,” secundum Philosophum (2. Topic., cap. 4. in declaratione loci 33.). Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

550. *Sed contra*, ars imitatur naturam. Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates; sicut lingua ordinatur ad gustum et ad locutionem, ut dicitur (in 3. de Anima, in fin., et lib. 2. text. 88.). Ergo pari ratione ars vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare; et ita potest aliquis simul plura intendere.

CONCLUSIO.—*Potest voluntatis intentio simul in multa ferri, ut finem ultimum et proximum;—et unum alteri præeligendo.*

551. *Respondeo* —dicendum, quod aliqua duo possunt accipi dupliciter: vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata.

Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis (art. 2. hujus quæst.), quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est (ibid.), sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum sicut confectionem medicinæ et sanitatem.

Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere: quod patet ex hoc quod homo unum alteri præeligit, quia melius est altero. Inter alias autem conditiones quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet; unde potest aliquid præeligi alteri ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

552. *Ad primum* ergo dicendum, quod Augustinus intelligit hominem non posse simul Deum et commodum temporale intendere sicut ultimos fines: quia, ut supra ostensum est (1-2. q. 1. art. 5.), non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad secundum dicendum, quod unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur; sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motus, esse non possunt. Sed tamen considerandum est quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, sicut dictum est (art. 1. hujus quæst. ad 3.). Et ideo ea quæ sunt plura secundum rem possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem: vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor et frigus commensurata:

vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum; puta acquisitio vini et vestis continetur sub lucro sicut sub quodam communi: unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

Ad tertium dicendum, quod sicut in primo dictum est (quæst. 85. art. 4.), contingit simul plura intelligere, in quantum sunt aliquo modo unum.

Cf. S. Thomam (*De Veritate*, q. 22. a. 13.)

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.

553. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod non sit unus et idem motus, intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem. Nam

Primo.—Dicit Augustinus (in 11. de Trin., cap. 6. circ. princ.), quod “voluntas videndi fenestram finem habet fenestræ visionem; et altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes.” Sed hoc pertinet ad intentionem quod velim videre transeuntes per fenestram; hoc autem ad voluntatem ejus quod est ad finem, quod velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis, intentio finis, et alius voluntas ejus quod est ad finem.

Secundo.—Actus distinguuntur secundum objecta. Sed finis, et id quod est ad finem, sunt diversa objecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

Tertio.—Voluntas ejus quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio, et intentio. Ergo non est idem motus, intentio finis cum voluntate ejus quod est ad finem.

554. *Sed contra* est quod id quod est ad finem se habet

ad finem, ut medium ad terminum. Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. Ergo et in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

CONCLUSIO.—*Unus et idem subjecto motus est voluntatis in finem tendens, et in id quod est ad finem.*

555. *Respondeo*—dicendum, quod motus voluntatis in finem, et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et secundum se : et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque.

Alio modo potest considerari, secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem propter finem : et sic unus et idem subjecto motus voluntatis est tendens ad finem et in id quod est ad finem. Cum enim dico : “Volo medicinam propter sanitatem,” non designo nisi unum motum voluntatis : cujus ratio est, quia finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Idem autem actus cadit super objectum, et super rationem objecti ; sicut eadem visio est coloris et luminis, ut supra dictum est (quæst. 8. art. 3. ad 2.). Et est simile de intellectu : quia si absolute principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque ; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

556. *Ad primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de visione fenestræ, et visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum, quod finis, in quantum est res quædam, est aliud voluntatis objectum, quam id quod est ad finem ; sed in quantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem objectum.

Ad tertium dicendum, quod motus qui est unus subjecto,

potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur (in 3. Physic., text. 21.). Sic igitur in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio; motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quæ sunt ad finem, vocatur intentio; cujus signum est quod intentio finis esse potest etiam nondum determinatis his quæ sunt ad finem, quorum est electio.

Cf. S. Thomam (1.-2. q. 8. [sc: 1.], a. 3.—*De Veritate*, q. 22. a. 14.—II. *Dist.* q. 38. a. 4.—III. *Dist.* 14. a. 1. q. 4.)

ARTICULUS QUINTUS.

Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

557. *Ad quintum* sic proceditur—Videtur quod bruta animalia intendant finem. Nam

Primo.—Natura in his quæ cognitione carent magis distat a rationali natura, quam natura sensitiva quæ est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his quæ cognitione carent, ut probatur (in 2. Phys., text. 87. et seq.). Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

Secundo.—Sicut intentio est finis, ita et fruitio. Sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est (qu. 11. art. 2.). Ergo et intentio.

Tertio.—Ejus est intendere finem, cujus est agere propter finem: cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem: movetur enim animal vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid hujusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

558. *Sed contra*, intentio finis importat ordinationem alicujus in finem; quod est rationis. Cum igitur bruta

animalia non habeant rationem, videtur quod non intendant finem.

CONCLUSIO.—*Quamvis proprie et principaliter brutis animalibus non conveniat intentio; convenit tamen aliqua ratione quatenus, nimirum, instinctu naturali ad aliquid moventur.*

559. *Respondeo* — dicendum, quod sicut supra dictum est (art. 1. huj. qu.), intendere est in aliud tendere; quod quidem est et moventis et moti.

Secundum quidem igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante; et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, in quantum moventur ab instinctu naturali ad aliquid.

Alio modo intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicujus, vel sui, vel alterius in finem; quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem; quod est proprie et principaliter intendere, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.). *

560. *Ad primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod *intendere* est ejus quod movetur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non importat ordinationem alicujus in aliquid, sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum, quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia quod per motum suum possint consequi finem, quod est proprie intendentis; sed quasi concupiscentia finem, naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota sicut et cætera quæ moventur naturaliter.

Cf. S. Thomam (2-2. q. 10. a. 1.—II. *Dist.* 38. a. 3. et ad 2.)

* De hac quæstione vide Appendicem.

QUÆSTIO VI

De Electione eorum, quæ sunt ad finem.

(1-2. q. 13.)

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis, qui sunt in comparatione ad ea, quæ sunt ad finem, et sunt tres, *eligere, consentire et uti*. Electionem autem præcedit *consilium*. Primo ergo, considerandum est de electione;—*secundo*, de consilio; — *tertio*, de consensu;—*quarto*, de usu.

Circa electionem quæruntur sex :

- 1.—CUJUS POTENTIÆ SIT ACTUS, UTRUM VOLUNTATIS, VEL RATIONIS.
- 2.—UTRUM ELECTIO CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS.
- 3.— “ “ SIT SOLUM EORUM, QUÆ SUNT AD FINEM, VEL ETIAM QUANDOQUE FINIS.
- 4.— “ “ SIT TANTUM EORUM, QUÆ PER NOS AGUNTUR.
- 5.— “ “ “ “ POSSIBILIMUM.
- 6.— “ HOMO EX NECESSITATE ELIGAT, VEL LIBERE.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum electio sit actus voluntatis vel rationis.

561. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Nam

Primo.—Electio collationem quamdam importat, qua unum alteri præfertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

Secundo.—Ejusdem est syllogizare et concludere. Syllogizare autem in operabilibus est rationis. Cum igitur

electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur (in 7. Ethic., cap. 3.), videtur quod sit actus rationis.

Tertio.—Ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quædam ignorantia electionis, ut dicitur (in 3. Ethic., cap. 1. versus fin.). Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

562. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (in 3. Ethic., cap. 3. prope fin.), quod electio “est desiderium eorum quæ sunt in nobis..” Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo et electio.

CONCLUSIO.— *Quum electio perficiatur in motu quodam animæ ad bonum, quod eligitur ; ipsa non est substantialiter actus rationis, sed voluntatis.*

563 *Respondeo*—dicendum, quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus (in 6. Ethic., cap. 2.), quod “electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus.” Quandoque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus, vel Nemes., (lib. de Nat. hom., cap. 33. prope fin.), dicit quod “electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquid compositum.” Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque, ita et electionem.

Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus qui est essentialiter unius potentia vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exercent propter Dei amorem, actus

quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero charitatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem præcedit, et ordinat actum ejus, in quantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivæ suum objectum repræsentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.

In hujusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia; et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis; perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivæ potentiæ.

564. *Ad primum* ergo dicendum, quod electio importat collationem quamdam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum, quod conclusio syllogismi, quæ fit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur *sententia* vel *judicium*, quam sequitur electio; et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* p. 1. q. 83. a. 3.—II. *Dist.* 24. q. 1. a. 2.—*De Veritate*, q. 22. a. 15.—III. *Ethic.* lect. 9. et VI. lect. 2.)

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum electio conveniat brutis animalibus.

565. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Nam

Primo. — Electio est “appetitus aliquorum propter finem,” ut dicitur (in 3. Ethic., cap. 3. circa fin.). Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem; agunt enim propter finem et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

Secundo.—Ipsam nomen electionis significare videtur quod aliquid præ aliis accipiat. Sed bruta animalia accipiunt aliquid præ aliis, sicut manifeste apparet quod ovis unam herbam comedit, aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

Tertio.—Ut dicitur (in 6. Ethic., cap. 12. in med.): “ad prudentiam pertinet quod aliquis bene eligat ea quæ sunt ad finem.” Sed prudentia convenit brutis animalibus; unde dicitur (in principio Metaph., cap. 1. parum a princ.), quod “prudentia sunt sine disciplina quæcumque sonos audire non potentia sunt, ut apes.”—Et hoc etiam sensui manifestum videtur. Apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, et araneorum, et canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit; quod si invenerit non transisse, jam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per istam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

566. *Sed contra* est, quod Gregorius Nyssenus, vel Nemes. (lib. de Nat. hom., cap. 33. in princ.), dicit quod “pueri et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia.” Ergo in brutis animalibus non est electio.

CONCLUSIO. — *Quum electio in his, quæ sunt penitus ad unum aliquod particulare determinata, locum non habeat; hujusmodi autem sint bruta animalia, ex appetitu sensitivo ad unum particulare determinata; manifestum est ipsis electionem, secundum quam plura eligi possunt, non convenire.*

567. *Respondeo*—dicendum quod cum electio sit præacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quæ eligi possunt; et ideo in his quæ sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet.

Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia, ut ex prædictis patet (1–2. q. 1. art. 2. ad 3.), appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturæ; voluntas autem est quidem secundum naturæ ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus; et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

568. *Ad primum* ergo dicendum, quod non omnis appetitus alicujus propter finem vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero; quæ locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum, quod brutum animal accipit unum præ alio, quia appetitus ejus est naturaliter determinatus ad ipsum; unde statim quando per sensum, vel per imaginationem repræsentatur ei aliquid ad quod na-

turaliter inclinatur ejus appetitus, absque electione movetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, et non deorsum.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur (in 3. *Physic.*, text. 16. et seq.): “motus est actus mobilis a movente;” et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis; et propter hoc in omnibus quæ moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quæ a ratione moventur, rationem non habeant; sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem: et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his quæ moventur secundum artem, ut dicitur (in 2. *Physic.*, text. 49.). Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio, vel electio; quod ex hoc apparet quod omnia quæ sunt unius naturæ, similiter operantur.

Cf. S. Thomam (V. *Metaphys.* lec. 23.—II. *Dist.* 25. a. 1. ad 6. et 7.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis.

569. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem. Nam

Primo.—Dicit Philosophus (in 11. *Ethic.*, cap. 12. post med.), quod “electionem rectam facit virtus; quæcumque

autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiaë.” Illud autem cujus gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

Secundo. — Electio importat præacceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quæ sunt ad finem, unum potest præaccipi alteri, ita etiam diversorum finium; ergo electio potest esse finis, sicut et illorum quæ sunt ad finem.

570. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (in 3. Ethic., cap. 2.), quod “voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.”

CONCLUSIO. — *Electio circa ea tantum versatur, quæ sunt ad finem; quandoque autem est finis, non tamen ultimi, sed ejus qui ad ulteriorem finem ordinari potest.*

571. *Respondeo* — dicendum, quod sicut jam dictum est (art. 1. huj. qu. ad 2.), electio consequitur sententiam vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut Philosophus dicit (in 2. Physic., text. 89.). Unde finis, in quantum est hujusmodi, non cadit sub electione.

Sed sicut in speculativis nihil prohibet, id quod est unius demonstrationis vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiæ (primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicujus demonstrationis vel scientiæ); ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem, et hoc modo sub electione cadit; sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis, unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bo-

num animæ ; unde apud eum qui habet curam de animæ salute, potest sub electione cadere esse sanum, vel esse infirmum. Nam Apostolus dicit (2. ad Corinth. xii. 10.) : “Cum enim infirmor, tunc potens sum.” Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

572. *Ad primum* ergo dicendum, quod fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem ; et hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra habitum est (1-2. q. 1. art. 5.), ultimus finis est unus tantum. Unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ultimum finem.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 3. p. q. 18. a. 4.—IV. *con Gent.* c. 95. — *Opusc.* 2. c. 177.—III. *Ethic.* lec. 5.—I. *Periher.* lect. 14.)

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur.

573. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod electio non sit solum respectu humanorum actuum. Nam

Primo.—Electio est eorum quæ sunt ad finem. Sed “ea quæ sunt ad finem non solum sunt actus, sed etiam organa,” ut dicitur (in 2. Phys., text. 84. et seq.). Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

Secundo.—Actio a contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet, prout scilicet una opinio alteri præeligitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

Tertio.—Eliguntur homines ad aliqua officia vel secularia vel ecclesiastica, ab his qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

574. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (in 3. Ethic., cap. 2.), quod “nullus eligit nisi ea quæ existimat fieri per ipsum.”

CONCLUSIO. — *Electio semper est ejus, quod est ad finem : quod autem est hujusmodi, aut est actio, aut res aliqua, ad cujus effectiorem vel usum actio aliqua intervenire debet : necessum est igitur electionem semper esse humanorum actuum.*

575. *Respondeo* — dicendum, quod sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem.

Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interveniat; vel in quantum homo facit rem illam quæ est finis (sicut medicus facit sanitatem, quæ est finis ejus, unde et facere sanitatem dicitur finis medici); vel in quantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quæ est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ.

Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem : quia necesse est ut id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

576. *Ad primum* ergo dicendum, quod organa ordinantur ad finem, in quantum homo utitur eis propter finem.

Ad secundum dicendum, quod in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni vel illi; actio vero exterior est, quæ contra contemplationem dividitur.

Ad tertium dicendum, quod homo qui eligit episcopum vel principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem; alioquin si nulla esset ejus actio ad constitutionem episcopi vel principis, non competeret ei electio.

Et similiter dicendum est, quod quandocumque dicitur aliqua res præligi alteri, adjungitur ibi aliqua operatio eligentis.

ARTICULUS QUINTUS.

Utrum electio sit solum possibilem.

577. *Ad quintum* sic proceditur.—Videtur quod electio non sit solum possibilem. Nam

Primo.—Electio est actus voluntatis, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.). Sed voluntas est possibilem et impossibilem, ut dicitur (in 3. Ethic., cap. 2.). Ergo et electio.

Secundo.—Electio est eorum quæ per nos aguntur, sicut dictum est (art. præc.). Nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea quæ eligimus, perficere non possumus; et sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibilem.

Tertio.—Nihil homo tentat agere, nisi eligendo. Sed B. Benedictus dicit in suis Regulis ad Mon. (cap. 68.), quod “si prælatus aliquid impossibile præceperit, tentandum est.” Ergo electio potest esse impossibilem.

578. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (in 3. Ethic., loc. nunc cit.), quod “electio non est impossibilem.”

CONCLUSIO.—*Electio, utpote respiciens semper actus humanos, non nisi possibilem esse potest.*

579. *Respondeo* — dicendum, quod sicut dictum est (art. 4. hujus quæst.), electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quæ per nos aguntur, sunt nobis possiblem. Unde necesse est dicere, quod electio non sit nisi possibilem.

Similiter etiam ratio eligendi aliquid est ut ex hoc possumus consequi finem, vel hoc quod ducit ad finem. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem; cujus signum est, quia cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere.

Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis præcedente.—Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem, fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile, sub electione non cadit.

580. *Ad primum* ergo dicendum, quod voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum objectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali; sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei; nam motus voluntatis est ab anima ad rem; et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile; et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti; sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundum quosdam *velleitas* dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis jam determinatum ad id quod est huic agendum; et ideo nullo modo est nisi possibile.

Ad secundum dicendum, quod cum objectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo judicandum est de objecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione; et ideo sicut quandoque voluntas est alicujus quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est vere bonum, ita quandoque est electio ejus quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.

Ad tertium dicendum, quod hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo judicio definire, sed in unoquoque judicio superioris stare.

Cf. S. Thomam (III. *Ethic.* lect. 5. — *De Veritate*, q. 22. a. 13. ad 2.)

ARTICULUS SEXTUS.

Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

581. *Ad sextum* sic proceditur.—Videtur quod homo ex necessitate eligat. Nam

Primo.—Sic se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quæ ex principiis consequuntur, ut patet (in 7. *Ethic.*, cap. 8. in fin.). Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

Secundo.—Sicut dictum est (art. 1. hujus quæst.), electio consequitur judicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate judicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum. Ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

Tertio.—Si aliqua duo sunt penitus æqualia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud; sicut famelicus si habet cibum æqualiter appetibilem in diversis partibus, et secundum æqualem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dicit, assignans rationem quietis terræ in medio, sicut dicitur (in 2. de Cœlo, text.

75. et 90.). Sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut æquale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ unum majus appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

582. *Sed contra* est, quod electio est actus potentiae rationalis, quæ se habet ad opposita, secundum Philosophum (lib. 9. Met., text. 3.).

CONCLUSIO. — *Quum electio, consequatur judicium rationis de rebus agendis, et non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem, non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.*

583. *Respondeo*—dicendum, quod homo non ex necessitate eligit; et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud; cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere.

Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni quod habet rationem mali; et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est

beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut jam dictum est (art. 3. hujus quæst.), non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

584. *Ad primum* ergo dicendum, quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quæ sunt ad finem; quia non omne quod est ad finem, tale est quod sine eo finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum, quod sententia sive iudicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quæ a nobis fieri possunt; in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis ex absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione; ut, si currit, movetur.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.*

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. q. 115. a. 1.—2-2. q. 104. a. 1.—*De Veritate*, q. 22. a. 6., et q. 24. a. 1.—*De Malo*, q. 6.)

* De hac re, cf. Appendicem.

QUÆSTIO VII

De Consilio, quod Electionem præcedit.

(1-2. q. 14.)

Deinde considerandum est de Consilio ; et circa hoc quærentur sex :

1.—UTRUM CONSILIUM SIT INQUISITIO.

2.— “ “ “ DE FINE VEL SOLUM DE HIS QUÆ SUNT AD
FINEM.

3.— “ CONSILIUM SIT DE HIS SOLUM, QUÆ A NOBIS AGUNTUR.

4.— “ “ “ “ OMNIBUS, QUÆ A NOBIS AGUNTUR.

5.— “ “ PROCEDAT ORDINE RESOLUTORIO.

6.— “ “ “ IN INFINITUM.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum consilium sit inquisitio.

585. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod consilium non sit inquisitio. Nam

Primo.—Dicit Damascenus (lib. 2. orth. Fid., cap 22.), quod “consilium est appetitus.” Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

Secundo.—Inquirere intellectus discurrentis est, et sic Deo non convenit, cujus cognitio non est discursiva, ut habitum est (part. 1. qu. 14. art. 7.). Sed consilium Deo attribuitur ; dicitur enim (ad Eph. i. 11.), quod “operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.” Ergo consilium non est inquisitio.

Tertio.—Inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his quæ sunt bona certa, secundum illud Apos-

toli (1. ad Cor. vii. 25.): “De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do.” Ergo consilium non est inquisitio.

586. *Sed contra* est, quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 34. in princ.), dicit: “Omne quidem consilium quæstio est, non autem omnis quæstio consilium.”

CONCLUSIO.—*Consilium est “inquisitio rationis ante iudicium de eligendis.”*

587. *Respondeo*—dicendum, quod electio, sicut dictum est (quæst. præc., art. 1.), consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione præcedente: et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis. Et hæc inquisitio *consilium* vocatur; propter quod Philosophus dicit (in 3. Eth., cap. 3. circ. fin. [lect. 9.]), quod “electio est appetitus præconsiliati.”

588. *Ad primum* ergo dicendum, quod quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiæ; et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem quod actus rationis dirigentis in his quæ sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, qui est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo; et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his quæ homo vult facere: et etiam sicut motivum, quia

ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his quæ sunt ad finem. Et ideo Philosophus dicit (in 6. Ethic., cap. 2.), quod “electio est intellectus appetitivus,” ut ad electionem utrumque concurrere ostendat; ita Damascenus dicit (loc. sup. cit.), quod “consilium est appetitus inquisitivus,” ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis, sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus; sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiæ vel iudicii, quæ in nobis provenit ex inquisitione consilii; sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet; et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit (lib. 2. orth. Fid., cap. 22.), quod “Deus non consiliatur; ignorantis enim est consiliari.”

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum et spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium vel carnalium hominum; et ideo de talibus consilia dantur.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 2-2. q. 49. a. 5.—III. *Dist.* 35. q. 2. a. 1.)

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum consilium sit de fine, an solum de his quæ sunt ad finem.

589. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod consilium non solum sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam de fine. Nam

Primo.—Quæcumque dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de his quæ sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

Secundo.—Materia consilii sunt operationes humanæ. Sed quædam operationes humanæ sunt fines, ut dicitur (in 1. Ethic., in princ. cap. 1.). Ergo consilium potest esse de fine.

590. *Sed contra* est, quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 34. a med.), dicit quod “non de fine, sed de his quæ sunt ad finem, est consilium.”

CONCLUSIO—*Consilium, utpote inquisitio rationis de rebus agendis, eorum est quæ sunt ad finem, non autem ipsius finis, nisi cum in ulteriorem finem ordinari contingat.*

591. *Respondeo*—dicendum, quod finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quæ sunt ad finem ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quæstione; sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium sit quæstio, de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem.

Tamen contingit id quod est finis respectu quorundam, ordinari ad alium finem; sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut *finis* in una inquisitione, potest accipi ut *ad finem* in alia inquisitione; et sic de eo erit consilium.

592. *Ad primum* ergo dicendum, quod id quod accipitur ut finis est jam determinatum. Unde quamdiu habetur ut dubium, non habetur ut finis; et ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod de operationibus est consilium, in quantum ordinantur ad aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, in quantum hujusmodi, non est consilium.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 2-2. q. 33. a. 1. ad 2.-q. 47. a. 1. ad 2.—III. *Dist.* 35. C. 2. a. 4. q. 1.—III. *Ethic.* lect. 8.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum consilium sit solum de his quæ a nobis aguntur.

593. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod consilium non sit solum de his quæ aguntur a nobis. Nam

Primo.—Consilium collationem quamdam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non fiunt a nobis, puta de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his quæ aguntur a nobis.

Secundo.—Homines interdum consilia quærunt de his quæ sunt lege statuta, unde et *jurisconsulti* dicuntur; et tamen eorum, qui quærunt hujusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis aguntur.

Tertio.—Dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus, qui tamen non sunt in potestate nostra. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis fiunt.

Quarto.—Si consilium esset solum de his quæ a nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quæ sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his quæ a nobis fiunt.

594. *Sed contra* est, quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 34.), dicit: "Consiliamur de his quæ sunt in nobis et per nos fieri possunt."

CONCLUSIO.—*Consilium, quum proprie collationem inter plures de particularibus contingentibus, quæ a nobis fiunt, vel fieri possunt, denotet ; proprie est, circa ea quæ a nobis aguntur.*

595. *Respondeo*—dicendum, quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam ; quod et ipsum nomen designat. Dicitur enim *consilium*, quasi *considium*, eo quod multi consentiant ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit. In necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad hujusmodi considerationem unus per se sufficere potest ; et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia.

Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum ; sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est quod proprie consilium est circa ea quæ aguntur a nobis.

596. *Ad primum* ergo dicendum, quod consilium importat collationem, non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione jam dicta (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quærentis consilium, tamen est directivum ejus ad operandum ; quia ista est una ratio aliquid operandi, scilicet mandatum legis.

Ad tertium dicendum, quod consilium non solum est de his quæ aguntur, sed de his quæ ordinantur ad operatio-

nes; et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, in quantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum, vel vitandum.

Ad quartum dicendum, quod de aliorum factis consilium quærimus, in quantum sunt quodammodo unum nobiscum; vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quæ ad amicum spectant, sicut de suis; vel per modum instrumenti. Nam agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de his quæ sunt agenda per servum.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 2-2. q. 47. aa. 2. 3. — III. *Ethic.*, lect. 7. — III. *Dist.* 35. Q. 2. a. 4. q. 1.)

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum consilium sit de omnibus quæ a nobis aguntur.

597. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod consilium sit de omnibus quæ sunt per nos agenda. Nam

Primo.—Electio est “appetitus præconsiliati,” ut dictum est (art. 1. hujus quæst.). Sed electio est de omnibus quæ per nos aguntur. Ergo et consilium.

Secundo.—Consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quæ non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quæ aguntur a nobis, est consilium.

Tertio.—Philosophus dicit (in 3. *Ethic.*, cap. 3. in med.), quod “si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur, per quod facillime et optime fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat.” Sed omne quod fit, fit per unum vel per multa. Ergo de omnibus quæ fiunt a nobis, est consilium.

598. *Sed contra* est, quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 34.), dicit quod “de his

quæ secundum disciplinam vel artem sunt, operibus, non est consilium.”

CONCLUSIO.—*De his, quæ secundum artem vel disciplinam determinata sunt, aut quæ parvi sunt momenti, consilium non datur ; sed de his dumtaxat, quæ cum alicujus sint momenti, incerta sunt, seu in dubium vocantur.*

599. *Respondeo*—dicendum, quod consilium est inquisitio quædam, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.). De illis autem inquirere solemus quæ in dubium veniunt. Unde et ratio inquisitiva, quæ dicitur *argumentum*, est “rei dubiæ faciens fidem.” Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus quæ habent certas vias operandi ; sicut scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo, quia non multum refert utrum sic vel sic fiat ; et ista sunt minima, quæ parum adjuvant vel impediunt respectu finis consequendi ; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut Philosophus dicit (lib. 3. *Ethic.*, cap. 3.), scilicet de rebus parvis, et de his quæ sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium, præter quasdam conjecturales, ut Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.), ut puta medicinalis, negotiativa, et hujusmodi.

600. *Ad primum* ergo dicendum, quod electio præsupponit consilium ratione judicii, vel sententiæ. Unde quando judicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

Ad secundum dicendum, quod ratio in rebus manifestis

non inquit, sed statim judicat; et ideo non oportet in omnibus quæ ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid per unum potest fieri sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut et quando fit per plura; et ideo opus est consilio; sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

Cf. S. Thomam (in III. *Ethic.* lect. 7.—in Psalm. 19.—III. *Dist.* 35. q. 2. a. 4. q. 1.)

ARTICULUS QUINTUS.

Utrum consilium procedat ordine resolutorio.

601. *Ad quintum* sic proceditur—Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio. Nam

Primo.—Consilium est de his quæ a nobis aguntur. Sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo consilium non semper procedit modo resolutorio.

Secundo.—Consilium est inquisitio rationis. Sed ratio aprioribus incipit, et ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem. Cum igitur præterita sint priora præsentibus et præsentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum a præsentibus et præteritis in futura; quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

Tertio.—Consilium non est nisi de his quæ sunt nobisabilia, ut dicitur (in 3. *Ethic.*, cap. 3. paulo post princ.). Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii a præsentibus incipere oportet.

602. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (in 3. *Ethic.*,

cap. 3. post med.), quod “ille qui consiliatur, videtur quærere et resolvere.”

CONCLUSIO. — *Quum a fine, qui prior est in intentione, posterior vero in executione, consilium incipiat ; recte dicitur ordine resolutorio procedere.*

603. *Respondeo*—dicendum, quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio ; quod quidem, si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus. Procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causæ sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis judicamus, resolvendo in causas simplices.

Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc oportet quod inquisitio consilii sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est.

604. *Ad primum* ergo dicendum, quod consilium est de operationibus ; sed ratio operationum accipitur ex fine ; et ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio incipit ab eo quod est prius secundum rationem, non autem semper ab eo quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum, quod de eo quod est agendum propter finem, non quæreremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini ; et ideo prius oportet inquirere an conveniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit possibile.

Cf. S. Thomam (in III. *Ethic.*, lect. 8.)

ARTICULUS SEXTUS.

Utrum consilium procedat in infinitum.

605. *Ad sextum* sic proceditur.—Videtur quod inquisitio consilii procedat in infinitum. Nam

Primo.—Consilium inquisitio est de particularibus, in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

Secundo.—Sub inquisitione consilii cadit considerare, non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quælibet humana actio potest infinite impediri; et impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

Tertio.—Inquisitio scientiæ demonstrativæ non procedit in infinitum, quia est devenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quæ sunt variabilia et incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

606. *Sed contra*, nullus movetur ad id ad quod impossibile est quod perveniat, ut dicitur (in 1. de Cœlo, text. 58.). Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet, quod patet esse falsum.

CONCLUSIO.—*Inquisitio consilii non procedit in infinitum, nisi in potentia; actu autem terminata est, tam ex parte principii, quam ex parte termini inquisitionis.*

607. *Respondeo*—dicendum, quod inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii et ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium: unum proprium ex ipso genere

operabilium, et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est (art. 2. hujus quæst.); aliud quasi ex alio genere assumptum; sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquit.

Hujusmodi autem principia, quæ in inquisitione consilii supponuntur, sunt quæcumque sunt per sensum accepta; utpote quod hoc sit panis vel ferrum, et quæcumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod mœchari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere, nisi nutriatur nutrimento convenienti; et de istis non inquit consiliator.

Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii; ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimæ conclusionis, ad quam inquisitio terminatur.

Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

608. *Ad primum* ergo dicendum, quod singularia non sunt infinita actu, sed in potentia.

Ad secundum dicendum, quod licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum; et ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum, quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium; sed eum sedere, dum sedet, est necessarium; et hoc per certitudinem accipi potest.

QUÆSTIO VIII

De Consensu, qui est actus voluntatis respectu eorum, quæ sunt ad finem.

(1-2. q. 15.)

Deinde considerandum est de Consensu; et circa hoc quærentur quatuor:

- 1.—UTRUM CONSENSUS SIT ACTUS APPETITIVÆ VEL APPREHENSIVÆ
VIRTUTIS.
- 2.— “ CONSENSUS CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS.
- 3.— “ “ SIT DE FINE, VEL DE HIS QUÆ SUNT AD FINEM.
- 4.— “ “ IN ACTUM PERTINEAT TANTUM AD SUPERIO-
REM ANIMÆ PARTEM.

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ
virtutis.*

609. *Ad primum* sic proceditur. — Videtur quod consentire pertineat solum ad partem animæ apprehensivam.
Nam

Primo. — Augustinus (12. de Trinit., cap. 12.), consensum attribuit superiori rationi. Sed ratio nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

Secundo. — Consentire est simul sentire. Sed sentire est apprehensivæ potentiæ. Ergo et consentire.

Tertio. — Sicut *assentire* dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et *consentire*. Sed assentire pertinet ad intellectum, quia est vis apprehensiva. Ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

610. *Sed contra* est, quod Damascenus dicit (in 2. lib. orth. Fid., cap. 22.), quod “si aliquis judicet et non diligat, non est sententia,” id est, consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus.

CONCLUSIO. — “*Consentire est simul sentire,*” atque ita quamdam conjunctionem importat ad id, cui consentitur; quocirca magis proprie actus dici debet potentia appetitiva (cujus est in aliud tendere), quam apprehensiva.

611. *Respondeo*—dicendum, quod *consentire* importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus sit rerum praesentium: vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum quas potest apprehendere indifferenter, et praesentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quamdam similitudinem; ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhæret, accipit nomen *sensus*, quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhæret, in quantum complacet sibi in ea. Unde (Sapient. i. l.), dicitur: “Sentite de Domino in bonitate.” Et secundum hoc *consentire* est actus appetitivae virtutis.

612. *Ad primum* ergo dicendum, quod sicut dicitur (in 3. de Anima, text. 42.), voluntas in ratione consistit. Unde, cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in ea includitur voluntas.

Ad secundum dicendum, quod *sentire* proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet; sed secundum similitudinem cujusdam experientiae pertinet ad appetitivam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod *assentire* est quasi *ad aliud*

sentire, et sic importat quamdam distantiam ad id cui assentitur. Sed *consentire* est *simul sentire*, et sic importat quamdam conjunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cujus est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire; intellectus autem, cujus operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in primo dictum est (quæst. 16. art. 1. et quæst. 27. art. 4. et qu. 59. art. 2.), magis proprie dicitur assentire; quamvis unum pro alio poni soleat.

Potest etiam dici quod intellectus assentit, in quantum a voluntate movetur.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1-2. q. 74. a. 7. ad 1.—IV. *Dist.* 29. a. 1.)

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum consensus conveniat brutis animalibus.

613. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod consensus conveniat brutis animalibus. Nam

Primo.—Consensus importat determinationem appetitus ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

Secundo.—Remoto priori, removetur posterius. Sed consensus præcedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio, quod patet esse falsum.

Tertio.—Homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia vel ira. Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

614. *Sed contra* est, quod Damascenus dicit (lib. 2. orth. Fidei, cap. 22.), quod “post iudicium homo disponit

et amat quod ex consilio judicatum est, quod vocatur sententia," id est consensus. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

CONCLUSIO—*Quum nulla in brutis animalibus sit appetitivi motus applicatio ad quidpiam agendum; quippe in ipsorum potestate non est appetitivus motus: impossibile est illis consensum aliquem convenire.*

615. *Respondeo* — dicendum, quod consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus. Cujus ratio est quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Ejus autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cujus potestate est appetitivus motus; sicut tangere lapidem convenit quidem baculo; sed applicare baculum ad tactum lapidis est ejus qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum; sed talis motus in eis est ex instinctu naturæ: unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid.

Et propter hoc [brutum] non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quæ habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud.

616. *Ad primum* ergo dicendum, quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus in aliquid passive tantum; consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.

Ad secundum dicendum, quod remoto priori, removetur posterius, quod proprie ex eo tantum sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priori remoto; sicut, si induratio possit fieri et a calido et frigido (nam lateres indurantur ab igne,

et aqua congelata induratur ex frigore), non oportet quod, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum, quod homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi, non autem bruta animalia; unde non est similis ratio.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1—2. q. 16. [q. seq.] a. 2.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum consensus sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem.

617. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod consensus sit de fine. Nam

Primo.—“Propter quod unumquodque, et illud magis.” Sed his quæ sunt ad finem consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

Secundo.—Actio intemperati est finis ejus, sicut et actio virtuosi est finis ejus. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

Tertio.—Appetitus eorum quæ sunt ad finem, est electio, ut supra dictum est (quæst. 13. art. 3.). Si igitur consensus esset solum de his quæ sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur, quod patet esse falsum per Damascenum, qui dicit lib. (2. de orth. Fide, cap. 22.), quod post affectionem, quam vocaverat *sententiam*, fit electio. Non ergo consensus est solum de his quæ sunt ad finem.

618. *Sed contra* est, quod Damascenus ibidem dicit, quod “*sensus* (sive *sententia*) est quando homo disponit et amat quod ex consilio judicatum est.” Sed consilium non est nisi de his quæ sunt ad finem. Ergo nec consensus.

CONCLUSIO.—*Consensus, utpote applicatio appetitivi motus ad id quod consilio determinatum est; non nisi de his, quæ sunt ad finem, esse potest.*

619. *Respondeo*—dicendum, quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid præexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium, primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum finis; deinde consilium de his quæ sunt ad finem, deinde appetitum eorum quæ sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter; unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis.

Quæ autem sunt post ultimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt; et sic potest esse de eis consensus, in quantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio judicatum est. Motus vero appetitivus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi, quia consilium præsupponit appetitum finis; sed appetitus eorum quæ sunt ad finem præsupponit determinationem consilii.

Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est consensus. Unde cum consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quæ sunt ad finem.

620. *Ad primum* ergo dicendum, quod sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est, scilicet intellectus; ita consentimus his quæ sunt ad finem, propter finem; cujus tamen non est consensus, sed quod majus est, scilicet voluntas.*

Ad secundum dicendum, quod intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quam ipsam operationem.

* Vide pag. 533.

Ad tertium dicendum, quod electio addit supra consensum quamdam relationem respectu ejus cui aliquid præeligitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum; ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod præferatur his quæ non placent.

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

621. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem. Nam

Primo.—Delectatio consequitur operationem, et “perficit eam, sicut decor juventutem,” sicut dicitur (in 10. Eth., c. 4. post med.). Sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus (in 12. de Trinit., c. 12.). Ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

Secundo.—Actio in quam consentimus, dicitur esse voluntaria. Sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias. Ergo non sola superior ratio consentit in actum.

Tertio.—Superior ratio “intendit æternis inspicendis et consulendis,” ut Augustinus dicit (in 12. de Trinit., c. 7. in fin.). Sed multoties homo consentit in actum, non propter rationes æternas, sed propter aliquas rationes tempo-

rales, vel etiam propter aliquas animæ passiones. Non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem.

622. *Sed contra* est, quod Augustinus dicit (in 12. de Trin., c. 12. circ. med.): “Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est, membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat et serviat.”

CONCLUSIO.—*Consensus in actum est “finalis sententia de agendis”; idcirco ad superiorem animæ partem pertinet, ad rationem sc: superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur.*

623. *Respondeo*—dicendum, quod finalis sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de aliis judicare. Quamdiu enim judicandum restat quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quod superior ratio est quæ habet de omnibus judicare: quia de sensibilibus per rationem judicamus; de his vero quæ ad rationes humanas pertinent, judicamus secundum rationes divinas, quæ pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quamdiu incertum est an secundum rationes divinas resistatur, vel non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis sententiæ. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum. Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur, sicut supra dictum est (art. 1. huj. q. ad 1.).

624. *Ad primum* ergo dicendum, quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus; sed consensus in delectationem

cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare; et tamen de hoc ipso quod est *cogitare* vel *non cogitare*, in quantum consideratur ut actio quædam, habet iudicium superior ratio, et similiter de delectatione consequente; sed in quantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet, quam finis ad quem ordinatur; unde ars quæ est de fine, *architectonica*, seu principalis, vocatur.

Ad secundum dicendum, quod quia actiones dicuntur voluntariæ ex hoc quod eis consentimus, non oportet quod consensus sit cujuslibet potentiæ, sed voluntatis a qua dicitur voluntarium, quæ est in ratione, sicut dictum est (q. 6. [pag. 525.] art. 1.).

Ad tertium dicendum, quod ratio superior dicitur consentire, non solum quia secundum rationes æternas semper movet ad agendum, sed etiam quia secundum rationes æternas non dissentit.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. q. 79. a. 9. [pag. 293.]—2-2. q. 110. a. 1.)

QUÆSTIO IX

De Usu, qui est actus voluntatis in comparatione eorum quæ sunt ad finem.

(1-2. q. 16.)

Deinde considerandum est de usu; et circa hoc quæruntur quatuor :

1.—UTRUM UTI SIT ACTUS VOLUNTATIS.

2.— “ “ CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS.

3.— “ “ SIT TANTUM EORUM QUÆ SUNT AD FINEM, VEL ETI-
AM FINIS.

4.—DE ORDINE USUS AD ELECTIONEM.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum uti sit actus voluntatis.

625. *Ad primum* sic proceditur. — Videtur quod *uti* non sit actus voluntatis. Nam

Primo.—Dicit Augustinus (in 1. de Doctr. christ., c. 14. in princ., et lib. 10. de Trin., c. 10. a princ.), quod “*uti* est id quod in usum venit, ad aliud obtinendum referre.” Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cujus est conferre et ordinare. Ergo *uti* est actus rationis; non ergo voluntatis.

Secundo. — Damascenus dicit (lib. 2. orth. Fid., c. 22.), quod “homo impetum facit ad operationem, et dicitur impetus; deinde utitur, et dicitur usus.” Sed operatio pertinet ad potentiam executivam; actus autem voluntatis non sequitur actum executivæ potentiæ, sed executio est ultimum. Ergo usus non est actus voluntatis.

Tertio.—Augustinus dicit (in lib. 83. QQ. qu. 30. in fin.): “Omnia quæ facta sunt, in usum hominis facta sunt; quia omnibus utitur ratio, judicando ea quæ hominibus data sunt.” Sed judicare de rebus a Deo creatis pertinet ad rationem speculativam, quæ omnino separata videtur a voluntate, quæ est principium humanorum actuum. Ergo *uti* non est actus voluntatis.

626. *Sed contra* est, quod Augustinus dicit (in 10. de Trinit., c. 11. ante med.): “*Uti* est assumere aliquid in facultatem voluntatis.”

CONCLUSIO.— *Quoniam voluntatis est omnes animæ vires et habitus, vel organa, ad suos proprios actus applicare; illius primo et principaliter, ut primi moventis, usus est,—rationis autem, ut dirigentis,—cæterarum vero potentiarum, ut exequentium.*

627. *Respondeo*—dicendum, quod usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem; unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus, sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi.

Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ, vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum; et res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, aut habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra. Ostensum est autem supra (q. 9. [2.] a. 1.), quod voluntas est quæ movet potentias animæ ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod *uti* primo et principaliter est voluntatis, tanquam primi moventis; rati-

onis autem, tanquam dirigentis; sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quæ comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens.

Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quod *uti* proprie est actus voluntatis.

628. *Ad primum* ergo dicendum, quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem; et secundum hoc dicitur, quod *uti* est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur de usu, secundum quod pertinet ad executivas potentias.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi, vel judicandi a voluntate; et ideo intellectus speculativus *uti* dicitur, tanquam a voluntate motus, sicut aliæ executivæ potentiæ.

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum uti conveniat brutis animalibus.

629. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod *uti* conveniat brutis animalibus. Nam

Primo.—Frui est nobilius quam uti, quia, ut Augustinus dicit (in 10. de Trinit., cap. 10. post princ.): “utimur eis quæ ad illud referimus quo fruendum est.” Sed frui convenit brutis animalibus, ut supra dictum est (qu. 11. [4.] art. 2.). Ergo multo magis convenit eis *uti*.

Secundo.—Applicare membra ad agendum est *uti* membrorum. Sed bruta animalia applicant membra ad aliquid

agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit *uti*.

630. *Sed contra* est, quod Augustinus dicit (in lib. 83. QQ., qu. 30. circa med.): “*Uti* aliquid re non potest nisi animal quod rationis est particeps.”

CONCLUSIO. — *Bruta animantia, utpote ratione carentia, atque ideo “unum ad alterum referre” nescientia, nequeunt uti.*

631. *Respondeo*—dicendum, quod sicut dictum est (art. præc.), *uti* est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut *consentire* est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est (qu. præced., art. 1. 2. et 3.). Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi ejus qui scit referre aliquid in alterum; quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale et consentit et utitur.

632. *Ad primum* ergo dicendum, quod *frui* importat absolutum motum appetitus in appetibile; sed *uti* importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur *uti* et *frui* quantum ad objecta, sic *frui* est nobilius quam *uti*, quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam præcedentem, major nobilitas requiritur ex parte usus, quia ordinare aliquid in alterum est rationis; absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum, quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturæ, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes; unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec *uti* membris.

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum usus possit esse etiam ultimi finis.

633. *Ad tertium* sic proceditur. — Videtur quod usus possit esse etiam ultimi finis. Nam

Primo.— Dicit Augustinus (in 10. de Trin., c. 11. ante med.): “Omnis qui fruitur, utitur.” Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

Secundo.— “*Uti* est assumere aliquid in facultatem voluntatis,” ut ibidem dicitur. Sed nihil magis assumitur a voluntate quam ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

Tertio.— Hilarius dicit (in 2. de Trin., circ. princ.), quod “æternitas est in Patre, species in imagine, id est in Filio, *usus in munere*, id est, in Spiritu sancto. Sed Spiritus sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

634. *Sed contra* est, quod dicit Augustinus (in lib. 83. QQ., quæst. 30. circ. fin.): “Deo nullus recte utitur, sed fruitur.” Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

CONCLUSIO.— *Usus, cum “applicationem alicujus ad aliud” denotat; non respicit nisi ea quæ sunt ad finem.*

635. *Respondeo*—dicendum, quod *uti*, sicut dictum est (art. 1. hujus quæst.), importat applicationem alicujus ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione ejus quod est ad finem; et ideo *uti* semper est ejus quod est ad finem; propter quod et ea quæ sunt ad finem accommoda, *utilia* dicuntur, et ipsa utilitas interdum *usus* nominatur.

Sed considerandum est quod ultimus finis dicitur dupliciter : uno modo simpliciter, et alio modo quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est (1-2. q. 1. art. 8., qu. 2. art. 7., et qu. 5. art. 2.), dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio ejus (sicut avaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniæ), manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res ; non enim possessio pecuniæ est bona, nisi propter bonum pecuniæ ; sed quoad hunc adeptio pecuniæ est finis ultimus, non enim quæreret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit ; sed in quantum refert eam ad possessionem, dicitur *uti* ea.

636. *Ad primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem quam aliquis quærit de fine.

Ad secundum dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat ; unde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum ejus quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum, quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis communiter loquendo, dicitur *uti* fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est (in corp., et ad l.). Unde Augustinus (in 6. de Trin., c. 10. circa med.) dicit, quod “illa delectatio, felicitas, vel beatitudo, usus ab eo appellatur.”

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum usus præcedat electionem.

637. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod usus præcedat electionem. Nam

Primo.—Post electionem nihil sequitur nisi executio. Sed usus, cum pertineat ad voluntatem, præcedit executionem. Ergo præcedit etiam electionem.

Secundo.—Absolutum est ante relatum. Ergo minus relatum est ante magis relatum. Sed electio importat duas relationes, unam ejus quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui præeligitur; usus autem importat solam relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

Tertio.—Voluntas utitur aliis potentiis, in quantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est (q. 9. [2.] art. 3.). Ergo etiam utitur seipsa applicando se ad agendum. Sed hoc facit cum consentit. Ergo in ipso consensu est usus. Sed consensus præcedit electionem, ut dictum est (q. 15. [8.] art. 3. ad 3.). Ergo et usus.

638. *Sed contra* est, quod Damascenus dicit (lib. 2. orth. Fid., c. 22.), quod “voluntas post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur.” Ergo usus sequitur electionem.

CONCLUSIO.—*Usus electionem sequitur, si consideretur voluntas tamquam movens executivas potentias; illam vero præcedit, si voluntas ad rationem conferatur.*

639. *Respondeo* —dicendum, quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod est quodammodo in volente per quamdam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quæ naturaliter

sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem; et ideo tam appetitus naturalis quam voluntarius tendit ut habeat ipsum finem realiter (quod est perfecte habere ipsum); et hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum.

Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu ejus quod est ad finem, est electio; ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus jam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est quod usus sequitur electionem; si tamen accipiaturs usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia, movendo ipsam.

Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea; potest intelligi usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus præcedit electionem.

640. *Ad primum* ergo dicendum, quod ipsam executionem operis præcedit motio qua voluntas movet ad exequendum; sequitur autem electionem: et sic cum usus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem.

Ad secundum dicendum, quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto, sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quod sit posterius; imo quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum, quod electio præcedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis

reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi *consensus*, et *electio*, et *usus*; ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum; et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

QUÆSTIO X

De Actibus Imperatis a Voluntate.

(1-2. q. 17.)

Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate ; et circa hoc quæruntur novem :

- 1.—UTRUM IMPERARE SIT ACTUS VOLUNTATIS, VEL RATIONIS.
- 2.— “ “ PERTINEAT AD BRUTA ANIMALIA.
- 3.—DE ORDINE IMPERII AD USUM.
- 4.—UTRUM IMPERIUM ET ACTUS IMPERATUS SINT UNUS ACTUS, VEL
DIVERSI.
- 5.— “ ACTUS VOLUNTATIS IMPERETUR.
- 6.— “ “ RATIONIS “
- 7.— “ “ APPETITUS SENSITIVI.
- 8.— “ “ ANIMÆ VEGETABILIS.
- 9.— “ “ EXTERIORUM MEMBRORUM.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis.

641. *Ad primum* sic proceditur.—Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Nam

Primo.—Imperare est movere quoddam ; dicit enim Avicenna quod quadruplex est movens, scilicet ; “perficiens, disponens, imperans et consilians.” Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animæ, ut dictum est supra (quæst. 9. [2.] art. 1.). Ergo imperare est actus voluntatis.

Secundo.—Sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum. Sed radix libertatis est maxime in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

Tertio.—Ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus; non enim qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

642. *Sed contra* est, quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 19.) dicit, et etiam Philosophus (1. Ethic., cap. 13. in fin.), quod “appetitus obedit rationi.” Ergo rationis est imperare.

CONCLUSIO.—*Imperare est actus rationis essentialiter, præsupposito tamen actu voluntatis, in cuius virtute ipsa ratio per imperium movet, quoad exercitium actus.*

643. *Respondeo.*—dicendum, quod imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri (prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari); contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu (quæ. præc. art. 1.), et electione (q. 13. [6.] art. 1.), et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.

Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis; imperans enim ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando: sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis. Sed ratio po-

test aliquid intimare vel denunciare dupliciter: uno modo absolute; quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat: Hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, puta cum alicui dicitur: Fac hoc.

Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum est (qu. 9. [2.] art. 1.). Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

644. *Ad primum* ergo dicendum, quod imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimati-
one denunciativa ad alterum, quod est rationis.

Ad secundum dicendum, quod radix libertatis est voluntas sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est "liberum de ratione iudicium," quasi ratio sit causa libertatis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, ut dictum est (in corp. art.).

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1-2. q. 60. a. 1. — 2-2. q. 83. aa. 1. 10.—*De Veritate*, q. 22. a. 12. ad 4.—*Quodl.* IX. a. 12.)

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum imperare pertineat ad animalia bruta.

645. *Ad secundum* sic proceditur.—Videtur quod imperare conveniat brutis animalibus. Nam

Primo.—Secundum Avicennam, virtus imperans motum est appetitiva; et virtus exequens motum est in musculis et in nervis. Sed utraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

Secundo.—De ratione servi est quod ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam, sicut servus ad dominum, sicut dicit Philosophus (in 1. Polit., cap. 1. a med.). Ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quæ sunt composita ex anima et corpore.

Tertio.—Per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit (lib. 2. orth. Fid., cap. 22.). Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

646. *Sed contra*, imperium est actus rationis, ut dictum est (art. præc.). Sed in brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

CONCLUSIO. — *Quum imperare sit actus rationis, nequit brutis animalibus convenire.*

647. *Respondeo*—dicendum, quod imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

648. *Ad primum* ergo dicendum, quod vis appetitiva dicitur imperare motum, in quantum movet rationem

imperantem. Sed hoc est solum in hominibus; in brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi *imperativum* sumatur large pro *motivo*.

Ad secundum dicendum, quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet; et ideo non est ibi ratio imperantis et imperati, sed solum moventis et moti.

Ad tertium dicendum, quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus: homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii; in brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturæ, quia scilicet appetitus eorum, statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam; unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

Cf. S. Thomam (*supra*, q. 11. [sc: 4.] a. 1.)

ARTICULUS TERTIUS.

Utrum usus præcedat imperium.

649. *Ad tertium* sic proceditur.—Videtur quod usus præcedat imperium. Nam

Primo.—Imperium est actus rationis, præsupponens actum voluntatis, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.). Sed usus est actus voluntatis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1.). Ergo usus præcedit imperium.

Secundo.—Imperium est aliquid eorum quæ ad finem ordinantur. Eorum autem quæ sunt ad finem, est usus. Ergo videtur quod usus sit prius quam imperium.

Tertio.—Omnis actus potentiæ motæ a voluntate usus dicitur, quia voluntas utitur aliis potentiis, ut supra dic-

tum est (loc. cit.). Sed imperium est actus rationis, prout mota est a voluntate, sicut dictum est (art. 1. hujus quæst.). Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius quam imperium.

650. *Sed contra* est, quod Damascenus dicit (lib. 2. orth, Fid. cap. 22.), quod “impetus ad operationem præcedit usum.” Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium præcedit usum.

CONCLUSIO.—*Prius est naturaliter imperium, quam usus imperii.*

651. *Respondeo*—dicendum, quod usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, præcedit electionem, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4.), unde multo magis præcedit imperium.

Sed usus ejus quod est ad finem, secundum quod subditur potentiaæ executivæ, sequitur imperium, eo quod usus utentis conjunctus est cum actu ejus quo quis utitur. Non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu ejus cui imperatur; sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quod imperium est prius quam usus.

652. *Ad primum* ergo dicendum, quod non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis, qui est imperium; sed aliquis præcedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus; quia post determinationem consilii, quæ est judicium rationis, voluntas eligit; et post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicujus incipit uti exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius,

cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquid imperat sibi ipsi.

Ad secundum dicendum, quod sicut actus sunt prævii potentiis, ita objecta actibus. Objectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

Ad tertium dicendum, quod sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum præcedit ipsum imperium, ita etiam potest dici quod et istum usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potenti-
arum supra seipsos invicem reflectuntur.

ARTICULUS QUARTUS.

Utrum imperium et actus imperatus sint actus unus, vel diversi.

653. *Ad quartum* sic proceditur.—Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum imperio. Nam

Primo.—Diversarum potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentiæ est actus imperatus, et alterius ipsum imperium; quia alia est potentia quæ imperat et alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

Secundo.—Quæcumque possunt ab invicem separari, sunt diversa; nihil enim separatur a seipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio; præcedit enim quandoque imperium, et non sequitur actus imperatus. Ergo aliud est imperium ab actu imperato.

Tertio.—Quæcumque se habent secundum prius et posterius, sunt diversa. Sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum. Ergo sunt diversa.

654. *Sed contra* est, quod Philosophus dicit (lib. 3. Top. 2. in explic. loci 22.), quod “ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum.” Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.

CONCLUSIO.—*Imperium et actus imperatus sunt unus idemque actus humanus, sicut quoddam totum :—multi autem secundum partes.*

655. *Respondeo*—dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit (ult. cap. de div. Nom. paulo post princ. lect. 2.). Est tamen differentia attendenda in hoc quod quædam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum ; quædam vero e converso.

Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia ; sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quæcumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid ; sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus vel integralibus, vel essentialibus, est unum simpliciter, nam totum est ens, et substantia simpliciter ; partes vero sunt entia et substantiæ in toto. Quæ vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid ; sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus, quæ est unitas compositionis aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quæ sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum ; nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem.

Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et

corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium, ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus; sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.

656. *Ad primum* ergo dicendum, quod si essent potentiæ diversæ ad invicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diversi; sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus actus; nam “idem est actus moventis et moti,” ut dicitur (in 3. Phys. text. 20. et 21.).

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quod sunt multa partibus, nam partes hominis possunt ab invicem separari, quæ tamen sunt unum toto.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, in his quæ sunt multa partibus, et unum toto, unum esse prius alio; sicut anima quodammodo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1-2. q. 20. a. 3. et ad 1.-3. p. q. 29. a. 1.)

ARTICULUS QUINTUS.

Utrum actus voluntatis imperetur.

657. *Ad quintum* sic proceditur.—Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus. Nam

Primo.—Dicit Augustinus (in 7. Confess. cap. 9., ante med): “Imperat animus ut velit animus, nec tamen facit.” Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

Secundo.—Ei convenit imperari cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium; differt enim voluntas ab intellectu, cujus est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

Tertio.—Si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere, quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.), qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium præcedet aliquis rationis actus; et sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

658. *Sed contra*, omne quod est in potestate nostra, subjacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra; nam omnes actus nostri in tantum dicuntur in potestate nostra esse, in quantum voluntarii sunt. Ergo actus voluntatis imperantur a nobis.

CONCLUSIO. — *Quum ratio possit de voluntatis actu ordinare; eidem imperari a ratione necessarium est.*

659. *Respondeo*—dicendum, quod sicut dictum est (art. 1. hujus quæst.), imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis; sicut enim potest judicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.

660. *Ad primum* ergo dicendum, quod sicut Augustinus ibidem dicit, “animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc jam vult.” Sed quod aliquando imperet, et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quod

ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel ad non imperandum ; unde fluctuat inter duo, et non perfecte imperat.

Ad secundum dicendum, quod sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori, ita etiam est in potentiis animæ. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis ; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, in quantum est intelligens et volens.

Ad tertium dicendum, quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut supra dictum est (quæst. 9. [2.] art. 4.). Et ideo non oportet quod in infinitum procedatur.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. q. 112. a. 1. ad 1.)

ARTICULUS SEXTUS.

Utrum actus rationis imperetur.

661. *Ad sextum* sic proceditur.—Videtur quod actus rationis non possit esse imperatus. Nam

Primo.—Inconveniens videtur quod aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quæ imperat, ut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.). Ergo rationis actus non imperatur.

Secundo.—Id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cujus actus imperatur a ratione, est “ratio per participationem,” ut dicitur (in 1. Ethic. cap. 13. versus fin.). Ergo actus illius potentiæ quæ est “ratio per essentiam” non imperatur.

Tertio.—Ille actus imperatur qui est in potestate nostra. Sed cognoscere et judicare verum, quod est actus rationis,

non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

662. *Sed contra*, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium; dicit enim Damascenus (lib. 2. orth. Fid. cap. 22.), quod “libero arbitrio homo exquirat, et scrutatur, et judicat, et disponit.” Ergo actus rationis possunt esse imperati.

CONCLUSIO.—*Actus rationis, quoad exercitium, semper imperari potest.—Quoad specificationem vero (quæ ex objecto procedit), illi quidem actus imperari nequeunt, quibus vel intellectus veritatem apprehendit, vel primis principiis assentit: quod si apprehensa non totaliter convincunt intellectum, assensus vel dissensus his præstandus in nostra manet potestate, et sub imperio cadit.*

663. *Respondeo*—dicendum, quod quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentialium, ita etiam potest ordinare de suo actu; unde etiam actus ipsius potest esse imperatus.

Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus, et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur.

Alio modo quantum ad objectum, respectu cuius duo actus rationis attenduntur: primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat; et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis, vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest.

Alius autem actus rationis est, dum his quæ apprehendit

assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia; assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ; et ideo, proprie loquendo, naturæ imperio subjacet.

Sunt autem quædam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin [ipse] possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.

664. *Ad primum* ergo dicendum, quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi sicut et voluntas movet seipsam, ut supra dictum est (qu. 9. [2.] art. 3.), in quantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.

Ad secundum dicendum, quod propter diversitatem obsectorum, quæ actui rationis subduntur, nihil prohibet rationem seipsam participare, sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICULUS SEPTIMUS.

Utrum actus appetitus sensitivi imperetur.

665. *Ad septimum* sic proceditur.—Videtur quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus. Nam

Primo.—Dicit Apostolus (ad Roman. vii. 19.): “Non enim quod volo bonum, hoc ago;” et Glossa (Aug. lib. 3. cont. Julian. cap. 26.), exponit quod “homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit.” Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

Secundo.—Materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem, ut in primo habitum est, (quæst. 105. art. 1., et quæst. 110. art. 2.). Sed actus appetitus sensitivi habet quamdam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem vel frigus. Ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.

Tertio.—Proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum vel imaginationem. Sed non est semper in potestate nostra quod aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitus sensitivi non subjacet imperio nostro.

666. *Sed contra* est, quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes. lib. de Nat. hom. cap. 16. a princ.) dicit, quod “obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum et irascitivum,” quæ pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis.

CONCLUSIO.—“*Omnis actus virtutis organicæ non modo ab animæ potentia, verum etiam a dispositione corporalis organi dependet.*”—*Qua igitur parte actus appetitus sensitivi sunt ab animæ potentia, rationis imperio subiiciuntur; at non totaliter, qua parte corporis dispositionem sequuntur. Quod si quandoque ex vivida sensuum apprehensione subito concitetur appetitus, tunc motus ipsius præter rationis imperium fiunt.*

667. *Respondeo*—dicendum, quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subjacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est (art. præc.). Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra.

Est autem sciendum, quod appetitus sensitivus in hoc

differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione; sicut visio ex potentia visiva et qualitate oculi, per quam juvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis.

Illud autem quod est ex parte potentiæ animæ, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali; et ideo ex ista parte actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis; et ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis.

Contingit autem etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensus; et tunc ille motus est præter imperium rationis; quamvis potuisset impediri a ratione, si prævidisset. Unde Philosophus dicit (in 1. Politic. cap. 3. a med.), quod “ratio præest irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totalitur subduntur imperio.”

668. *Ad primum* ergo dicendum, quod hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et Apostolus ibidem subdit: “Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.” Hoc etiam

contingit propter subitum motum concupiscentiæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi: uno modo ut præcedens, prout aliquis est aliquo modo dispositus secundum corpus ad hanc vel illam passionem; alio modo ut consequens, sicut cum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur præcedens non subjacet imperio rationis, quia vel est ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non statim quiescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

Ad tertium dicendum, quod quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili præsentem, cujus præsentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subjacet ordinationi rationis secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativæ potentiæ. Quod enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia, vel propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ est ex aliqua indispositione organi.

Cf. S. Thomam (1-2. q. 50. a. 3., q. 56. a. 4.—*De Veritate*, q. 25. a. 4.)

ARTICULUS OCTAVUS.

Utrum actus animæ vegetabilis imperetur.

669. *Ad octavum* sic proceditur—Videtur quod actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur. Nam

Primo.—Vires sensitivæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis. Sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis. Ergo multo magis vires animæ vegetabilis.

Secundo.—Homo dicitur minor mundus, quia sic anima est in corpore sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo quod omnia quæ sunt in mundo obediunt ejus imperio. Ergo et omnia quæ sunt in homine obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animæ.

Tertio.—Laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivæ et generativæ potentiæ contingit esse laudem et vituperium, et virtutem et vitium; sicut patet in gula et luxuria, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentialiarum subduntur imperio rationis.

670. *Sed contra* est, quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom. cap. 22.), dicit quod "id quod non persuaderetur a ratione, est nutritivum et generativum."

CONCLUSIO. — *Actus animæ vegetativæ, utpote qui naturalem sequuntur appetitum; nullo pacto subduntur rationis imperio.*

671. *Respondeo*—dicendum, quod actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem.

Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivæ virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari; non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali; hu-

jusmodi autem actus sunt vegetabilis animæ. Unde Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.), quod “vocatur naturale quod generativum et nutritivum.” Et propter hoc actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis.

672. *Ad primum* ergo dicendum, quod quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad aliquid, quia scilicet sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus; non autem quantum ad omnia; non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur ejus imperio.

Ad tertium dicendum, quod virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivæ vel generativæ potentiæ, quæ sunt digestio et formatio corporis humani; sed actibus sensitivæ partis ordinatis ad actus generativæ vel nutritivæ, puta in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, utendo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* q. 50. a. 3. ad 1.—2—2. q. 118. a. 1. ad 3.—3. p. q. 15. a. 2. ad 1., q. 10. a. 2.—*De Veritate*, q. 13. a. 4., q. 4. a. 21.—I. *Ethic.* fin.—II. *Dist.* 20. a. 2. ad 3.)

ARTICULUS NONUS.

Utrum actus exteriorum membrorum imperentur.

673. *Ad nonum* sic proceditur.—Videtur quod membra corporis non obediunt rationi quantum ad actus suos. Nam

Primo.—Constat quod membra corporis magis distant a ratione quam vires animæ vegetabilis. Sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est (art. præc.). Ergo multo minus membra corporis.

Secundo.—Cor est principium motus animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis; dicit enim Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 22.), quod “pulsativum non est persuasibile ratione.” Ergo motus membrorum corporalium non subjacet imperio rationis.

674. *Sed contra* est, quod Augustinus dicit (8. Confess., cap. 9. parum a princ.): “Imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium.”

CONCLUSIO.—*Membra illa, quibus opera sensitivæ partis exercentur, rationis imperio subduntur;—non item illa quæ naturalem virium motum suscipiunt.*

675. *Respondeo* — dicendum quod membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ. Unde eo modo quo potentiæ animæ se habent ad hoc quod obediunt rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum quæ moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

676. *Ad primum* ergo dicendum, quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animæ; quarum quædam sunt rationi viciniore quam vires animæ vegetabilis.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur; ut a cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum, et a voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam; principium autem corporalis motus est a motu cordis; unde motus cordis secundum naturam est, et non secundum voluntatem; consequitur enim, sicut *per se accidens*, vitam, quæ est ex unionem corporis et animæ; sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum; unde et a generante moveri dicuntur, secundum Philosophum (in 8. Phys., text. 29. et seq.), et propter hoc motus iste *vitalis* dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit (loc. cit in arg.), quod “sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale.” Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Cf. S. Thomam (*Sum. Theol.* 1. p. q. 81. a. 3. ad 2.—1-2. q. 17. a. 9. ad 3.—2-2. q. 168. a. 1. — *De Veritate*, q. 15. a. 4. ad 5., a. 5. ad 14. — *De Malo*, q. 7. a. 2. ad 15.—II. *Dist.* 10. q. 1. a. 2. ad 3.)

APPENDIX.

DE VOLITIONE, INTENTIONE, ELECTIONE.

Inter actus, qui a Voluntate vel circa finem vel circa media eliciuntur, hi tres, *volitio*, sc: *intentio* et *electio* primatum obtinent. Ut igitur quæ de his in præc. quæst. (2. 3. 5. 6.) dicta sunt, penitius intelligantur, operæ pretium duxi, quæ circa has actus S. Doctor in *Quæstionibus Disputatis* docet, heic per modum *Appendicis* exhibere. Quinque igitur inquirimus;

- 1.—“Utrum intentio sit actus voluntatis.”
- 2.—“ “ eodem motu voluntas velit finem et ea quæ sunt ad finem.”
- 3.—“ “ electio sit actus voluntatis.”
- 4.—“ “ Homo habeat liberam electionem actuum, aut ex necessitate eligat.”
- 5.—“ “ Liberum Arbitrium sit in brutis.”

CONCLUSIO I. — *Intentio est actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem.*

(De Veritate, Q. 22. a. 13.)

Probatur.—“Intentio est actus voluntatis; quod quidem manifeste apparet ex ejus objecto. Oportet enim potentiam et actum in objecto convenire, cum potentia non ordinetur in objectum nisi per actum; oportet enim potentiæ visivæ et visionis esse idem objectum, sc: colorem. Cum ergo objectum hujus actus, qui est *intentio*, sit bonum, quod est finis, quod etiam est objectum voluntatis; oportet intentionem esse actum voluntatis.—Non tamen est actus voluntatis *absolute*, sed *in ordine ad rationem*.

“Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quodcumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest movere et agere; uno modo, secundum quod competit suæ naturæ; alio modo, secundum quod competit naturæ superioris agentis. Impressio enim superioris agentis manet in inferiori; et ex hoc agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis: sicut sphaera solis movetur proprio motu, qui spatio unius anni expletur, et motu primi mobilis, qui est motus diurnus: similiter aqua movetur motu proprio, tendendo in centrum, et habet quemdam motum ex impressione lunæ, quæ movet ipsam, ut patet in fluxu et refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes sibi proprias, quæ consequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere deorsum, calefacere, infrigidare; et habent alias operationes ex impressione cœlestium corporum, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio agentis inferioris fiat, nisi præsupposita actione superioris; tamen illa actio, quæ competit ei secundum suam naturam, attribuitur ei absolute, sicut aquæ moveri deorsum; illa vero quæ ei competit ex impressione superioris agentis, non attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud; sicut fluere et refluere dicitur esse proprius motus maris, non in quantum est aqua, sed in quantum movetur a luna.

"Ratio autem et voluntas sunt quædam potentia operativæ, sed invicem ordinatæ; et absolute considerando, ratio est prior; quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, in quantum movet rationem. Unde voluntas potest habere duplicem actum; unum, qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in suum objectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut *velle* et *amare*, quamvis ad hunc actum præsupponatur actus rationis; alium vero actum habet, qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis relinquitur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit *ordinare* et *conferre*; quodcumque in actu voluntatis appareat aliqua collatio, vel ordinatio, talis actus erit voluntatis, non *absolute*, sed *in ordine ad rationem*. Et hoc modo *intendere* est actus voluntatis: cum *intendere* nihil aliud esse videatur quam 'ex eo quod quis vult, in aliud tendere sicut in finem': et ita *intendere* in hoc differt a *velle*, quod *velle* tendit in finem absolute; *intendere* dicit ordinem in finem, secundum quod finis est in quem ordinantur ea, quæ sunt ad finem.—Cum enim voluntas moveatur in suum objectum sibi propositum a ratione; diversimode movetur, secundum quod diversimode proponitur. Unde, cum ratio proponit ei 'aliquid ut absolute bonum'; voluntas movetur in illud absolute; et hoc est *velle*. Cum autem proponit ei 'aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinantur, ut ad finem'; tunc voluntas tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis. Et ita *intendere* est actus voluntatis in ordine ad rationem."

Tria hac in re sedulo adnotanda sunt.

Primum est.—Ordinare est rationis, sed ordinari potest esse voluntatis: et sic intentio ordinationem importat.—*Secundum* est.—*Intentio* est "actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem ea, quæ sunt ad finem, in finem ipsum"; *electio* autem est "actio voluntatis in ordine ad rationem comparantem ea, quæ sunt ad finem, ad invicem." Et propter hoc *intentio* et *electio* differunt.—*Tertium* est.—Ratio et voluntas sunt unum ordine, sicut universum dicitur esse unum; et sic nihil prohibet unum actum esse utriusque; unius quidem immediate, alterius vero mediate. (ad 14. 16. 8.)

Demum observa, quod "quamvis voluntas sit principaliter de fine; ex eo quod ea quæ sunt ad finem non desiderantur nisi propter finem; nihilominus tamen voluntas est eorum, quæ sunt ad finem. Quod enim Philosophus dicit (III. Ethic. 2. cap. 2. in med.), quod 'voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem': non ob hoc dicitur quod voluntas semper sit finis, sed aliquando et principalius; et ex hoc quod *electio* nunquam est finis, ostenditur quod non sit idem *eligere* et *velle*." (ad 9.)

CONCLUSIO II.—*Intentio* est "*inclinatio voluntatis in finem, secundum quod ad finem terminantur ea quæ sunt ad finem*."—Unus igitur atque idem subjecto motus voluntatis est tendens in finem et in ea quæ sunt ad finem.

(De Veritate, Q. 22. a. 14.)

Probatur.—"Circa hanc quæestionem duplex est opinio, ut Magister dicit (II. Dist. 28.). Quidam enim dixerunt, quod alius actus sit voluntas ejus quod est ad finem, et intentio finis. Quidam vero dixerunt e contrario, quod sit unus actus; sed quod eorum distinctio sit tantummodo propter rerum varietatem, Utraque autem opinio secundum aliquid vera est.

“Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum unitas actus ex unitate objecti pensanda sit; si sint aliqua duo, quæ per aliquem modum sint unum, actus qui fertur in ea secundum quod sunt unum, erit unus: actus vero qui fertur in ea secundum quod sunt duo, erunt duo: sicut partes lineæ sunt quodammodo duo, et quodammodo unum, prout se: uniuntur in toto: et ideo actus visionis, si feratur in partes lineæ secundum quod sunt duæ i. e. in utramque partem per se, secundum id quod est proprium sibi, erunt duæ visiones, nec poterunt simul videri; si vero feratur in totam lineam comprehendentem utramque partem, erit una visio, et simul tota linea videbitur.

“Omnia autem quæ sunt ad invicem ordinata, sunt quidem *plura*, in quantum sunt res quædam per se consideratæ: sunt vero *unum* in ordine quo ad invicem ordinantur. Et ideo actus animæ qui fertur ad ea secundum quod sunt ad invicem ordinata, est unus; actus vero animæ qui fertur in ea, secundum quod sunt in se considerata, est multiplex; sicut patet in consideratione statuæ Mercurii: quam si aliquis consideret, ut est quædam res, erit alia consideratio ejus, et consideratio Mercurii, cuius statua est imago: si autem consideretur statua ut imago Mercurii, erit idem modus considerationis in statuam et in Mercurium. Similiter quando motus voluntatis fertur in finem, et in id quod est ad finem; si feratur in ea secundum quod utrumque est quædam res per se existens, erit diversus motus voluntatis: et sic est vera opinio quæ dicit, quod intentio finis et voluntas ejus, quod est ad finem, sunt diversi actus. Si autem voluntas feratur in unum eorum, secundum quod habet ordinem ad aliud, sic est unus actus voluntatis in utrumque; et sic est vera opinio quæ ponit unum actum esse intentionem finis et voluntatem ejus quod est ad finem.—Sed si recte inspicatur ratio intentionis, invenitur hæc opinio verior quam alia. “Motus enim voluntatis in finem” non dicitur absolute *intentio*, sed simpliciter *velle*; sed *intentio* dicitur “inclinatio voluntatis in finem, secundum quod ad finem terminantur ea quæ sunt ad finem.” Qui enim vult sanitatem, dicitur eam simpliciter velle; sed solum eam intendere dicitur, quando aliquid propter sanitatem vult.—Et ideo concedendum est, quod intentio non sit alius actus numero quam voluntas [ejus quod est ad finem.]”

CONCLUSIO III.—*Electio est actus voluntatis, non tamen absolute consideratæ, sed in ordine ad rationem.*

(De Veritate, Q. 22. a. 15.)

Probatur.—Electio habet in se aliquid voluntatis, et aliquid rationis. Utrum autem sit proprie actus voluntatis vel rationis, Philosophus videtur relinquere sub dubio (in VI. Ethic. c. 2.), ubi dicit quod *electio vel est appetitus intellectivi* i. e. appetitus in ordine ad intellectum; vel *intellectus appetitivi* i. e. intellectus in ordine ad appetitum. Primum autem verius est, sc: quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem.—Quod enim sit *directe* actus voluntatis patet ex duobus. Primo, *ex ratione objecti*: quia proprium electionis objectum est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni, quod est objectum voluntatis: nam bonum dicitur finis, ut honestum vel delectabile, et id quod est ad finem, ut utile. Secundo *ex ratione ipsius actus*. Electio enim est “ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum”; quod quidem non est rationis, sed voluntatis. Nam quantumcumque ratio unum alteri præfert, nondum est unum alteri præacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinetur in unum ma-

gis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem.—Est tamen electio actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, sc: conferre unum alteri vel præferre: quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, in quantum sc: ipsa ratio proponit voluntati aliquid, non ut, utile simpliciter, sed ut utilius ad finem.

“Sic ergo patet quod voluntatis actus est velle, eligere et intendere; sed *velle* prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum, ut finis, sive propter aliud, ut quod est ad finem; utrumque enim velle dicitur: sed *eligere* est “actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum, ut utilius ad finem”: *intendere* vero, “secundum quod ratio proponit ei bonum, ut finem consequendum ex eo quod est ad finem.”

N. B. *Primo*.—Practicæ inquisitionis duplex est conclusio; una quæ est in ratione, sc: *sententia*, quæ est “iudicium de consiliatis”; alia vero quæ est in voluntate, et hujusmodi est *electio*: et dicitur conclusio per quamdam similitudinem; quia sicut in speculativis ultimo statuitur in conclusione, ita in operativis ultimo statuitur in operatione. (ad 2.)

Secundo.—*Electio* dicitur esse principale in virtute morali et ex parte ejus quod habet de ratione, et ex parte ejus quod habet de voluntate; utrumque enim requiritur ad rationem virtutis moralis; et dicitur *electio* principale respectu exteriorum actuum. Unde non oportet, quod electio sit actus prudentiæ totaliter, sed participat aliquid prudentiæ, sicut et rationis. (ad 3.)

Tertio.—Discretio invenitur in electione, secundum quod pertinet ad rationem, cujus proprietatem sequitur voluntas in eligendo. (ad 4.)

CONCLUSIO IV.—*Quantum ad aliquid voluntas ex necessitate movetur, ex parte objecti; non autem quantum ad omnia:—sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur.*

(De Malo, Q. 6. art. unico.)

Probatur.—“Quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant quod voluntas cogereetur. Non enim omne necessarium est violentum; sed solum id cujus principium est extra; unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti; violentum enim repugnat naturali, sicut et voluntario; quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra.—Hæc autem opinio est hæretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Est etiam adnumeranda inter extraneas philosophiæ opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiæ moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, præceptum et puniatio, et laus et vituperium, circa quæ moralis Philosophia consistit. Hujusmodi autem opiniones quæ destruunt principia alicujus partis Philosophiæ, dicuntur positiones extraneæ, sicut “nihil moveri,” quod destruit principia scientiæ naturalis. Ad hujusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines, partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt, ut dicitur (in 4. Metaph.).

“Ad evidentiam ergo veritatis circa hanc quæstionem, *primo* considerandum est, quod sicut in alis rebus est aliquod principium priorum actuum, ita etiam in hominibus. Hoc autem activum, sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas, ut dicitur (in 3. de Anima, com. 49. et seq.). Quod quidem principium partim convenit cum principio activo in rebus naturalibus, partim ab eo differt. Convenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus invenitur forma, quæ est principium actionis, et inclinatio consequens formam, quæ dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio: ita in homine invenitur forma intellectiva, et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio. Sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam; unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum: sed forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi; unde, cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adæquet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa; sicut si artifex concipiat formam domus in universali, sub qua comprehenduntur diversæ figuræ domus, potest voluntas ejus inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam, vel rotundam, vel alterius figuræ.—Principium autem activum in brutis animalibus medio modo se habet inter utrumque. Nam forma apprehensa per sensum est individualis, sicut et forma rei naturalis; et ideo ex ea sequitur inclinatio ad unum actum; sicut in rebus naturalibus: sed tamen non semper eadem forma recipitur in sensu, sicut est in rebus naturalibus (quia ignis est semper calidus); sed nunc una, nunc alia, puta nunc forma delectabilis, nunc tristis; unde nunc fugit, nunc prosequitur; in quo convenit cum principio activo humano.

“*Secundo* considerandum est, quod potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subjecti; alio modo ex parte objecti.—Ex parte subjecti quidem, sicut visus, per immutationem dispositionis organi, movetur ad clarius vel minus clare videndum: ex parte vero objecti, sicut visus nunc videt album, nunc videt nigrum. Et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur, aut melius vel debilius agatur: secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per objectum.—Est autem considerandum, quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma; ipsum autem exercitium est ab agente, quod causat ipsam motionem. Unde relinquitur, quod primum principium motionis, quantum ad exercitium actus, sit ex fine. Si autem consideremus objecta voluntatis et intellectus, inveniemus quod objectum intellectus est primum principium in genere causæ formalis; est enim ejus objectum ens et verum: sed objectum voluntatis est primum principium in genere causæ finalis; nam ejus objectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines, sicut sub vero comprehenduntur omnes formæ apprehensæ. Unde et ipsum bonum, inquantum est quædam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi quoddam verum; et ipsum verum, inquantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono ut quoddam particulare bonum.—Si ergo consideremus motum potentiarum animæ ex parte objecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animæ ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia, ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam, ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut

militaris movet frenorum factricem ad operandum, et hoc modo voluntas movet seipsam et omnes alias potentias. Intellego enim, quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus, quia volo; unde et Commentator definit habitum in 3. de Anima (com. 18.), quod 'habitus est, quo quis utitur, cum voluerit.'

"Sic ergo ad ostendendum, quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis, et quantum ad exercitium actus, et quantum ad determinationem actus, qui est ex objecto.—Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet. Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum, in via inventionis, movet seipsum ad scientiam, inquantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum: ita per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem; ex hoc enim quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quæ conferunt ad sanitatem; et tandem determinato consilio vult accipere potionem. Sic ergo voluntatem accipiendi potionem præcedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari. Cum ergo voluntas se consilio moveat; consilium autem est inquisitio quædam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens; non ex necessitate voluntas seipsam movet. Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari; et si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis præcedat consilium, et consilium præcedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod, quantum ad primum motum voluntatis, moveatur voluntas cujuscumque non semper actu volentis, ab aliquo exteriori, cujus instinctu voluntas velle incipiat.

"Posuerunt ergo quidam, quod iste instinctus est a corpore cælesti. Sed hoc esse non potest. Cum enim voluntas sit in ratione, secundum Philosophum (in 3. de Anima, com. 42.): ratio autem intellectus non sit virtus corporea; impossibile est quod virtus corporis cælestis moveat ipsam voluntatem directe. Ponere autem, quod voluntas hominum moveatur ex impressione cælestis corporis, sicut appetitus brutorum animalium moventur, est secundum opinionem ponentium non differe intellectum a sensu. Ad hos enim refert Philosophus (in lib. de Anima, 2., com. 150.) verbum quorundam dicentium, quod 'talís est voluntas in hominibus qualem inducit pater virorum deorumque,' idest cælum vel sol. Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. de bona Fortuna (lib. 7. Moral. ad Eudemum, cap. 18.), quod id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus; qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levía sursum et gravía deorsum, etiam voluntatem movet secundum ejus conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa.*

"Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate.—Si autem consideretur motus voluntatis ex parte objecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est, quod objectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde si aliquid bonum proponatur, quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. Cum autem con-

* *Indeterminate*, ait S. Doctor. Et hoc perpende.

silia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur ut id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum.—Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quæ considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem; et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quæ secundum Boetium (lib. 3. de Consolat., prosa 2.), est “status omnium bonorum aggregatione perfectus.” Dico autem *ex necessitate* quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine; quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum, quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia, quæ considerari possunt, non ex necessitate movebit etiam quantum ad determinationem actus; poterit enim aliquis velle ejus oppositum, etiam de eo cogitans, quia forte est bonum vel conveniens secundum aliquod aliud particulare consideratum; sicut quod est bonum sanitati, non est bonum delectationi, et sic de aliis.—Et quod voluntas feratur in id quod sibi offertur, magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam, potest contingere tripliciter. Uno quidem modo inquantum una præponderat, et tunc movetur voluntas secundum rationem; puta cum homo prælegit id, quod est utile sanitati, eo quod est utile voluntati. Alio vero modo inquantum cogitat de una particulari circumstantia et non de alia; et hoc contingit plerumque per aliquam occasionem exhibitam vel ab interiori vel ab exteriori, ut ei talis cogitatio occurrat. Tertio vero modo contingit ex dispositione hominis; quia, secundum Philosophum (lib. 3. Ethic., cap. 5. a med.), ‘qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.’ Unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti quia non idem est conveniens utrique; sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et ægro. Si ergo dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, fuerit naturalis et non subjacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas prælegit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio quæ non sit naturalis, sed subjacens voluntati, puta, cum aliquid disponitur per habitum vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas: quia poterit hanc dispositionem removere, ut sibi non videatur aliquid sic; ut scilicet cum aliquis quietat in se iram, ut non judicet de aliquo tanquam iratus. Facilius tamen removetur passio, quam habitus.—Sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte objecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur.”

CONCLUSIO V.—*Cum ratio plene et perfecte sit in homine, liberum arbitrium plenarie invenitur in homine, at non in brutis animalibus.*

(De Veritate, Q. 24. a. 2.)

Probatur.—“Bruta nullo modo sunt liberi arbitrii.—Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio; tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cogni-

tionis iudicium: est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi, ut nunc, bonum esse fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit. 'Nullus enim intendens ad malum operatur,' ut Dionysius dicit (cap. 4. de divin. Nomin.). Appetitum autem (si non sit aliquid prohibens), sequitur motus vel operatio. Et ideo, si iudicium cognitivæ non sit in potestate alicujus, sed sit aliunde determinatum; nec appetitus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Iudicium autem est in potestate judicantis, secundum quod potest de suo iudicio judicare: de eo enim, quod est in nostra potestate, possumus judicare. Judicare autem de iudicio suo est solius rationis, quæ super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium.

"Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine: unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur.—Bruta autem habent aliquam similitudinem rationis, inquantum participant quandam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliquammodo ad id quod est naturæ superioris. Quæ quidem similitudo est secundum quod habent iudicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc iudicium est eis ex naturali æstimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicii ignorent: propter quod huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia, sicut iudicium rationis, sed ad quædam determinata. Et similiter est in eis quædam similitudo liberi arbitrii, inquantum possunt agere vel non agere unum et idem, secundum suum iudicium, ut sic sit in eis quasi quædam conditionata libertas: possunt enim agere, si iudicant esse agendum; vel non agere, si non iudicant. Sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum; per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur: unde, secundum Augustinum (11. super Genes. ad literam), moventur visis; et secundum Damascenum (lib. 3. orth. Fid., cap. 6.), aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione sic iudicant: unde necesse habent ab ipsa visione alicujus rei, vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum; sicut ovis, viso lupo, necesse habet timere et fugere; et canis, insurgente passione iræ, necesse habet latrare, et prosequi ad nocendum. Sed homo non necessario movetur ab his quæ sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus; quia potest ea accipere vel refugere; et ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta."

N. B.—Ut essentielle, quod inter hominem et bruta animalia intercedit discrimen profundius intelligatur, non omittenda censeo doctrinæ capita, quæ S. Doctor tradit in solutionibus difficultatum. Quocirca

Primo.—"Voluntarium ponitur a Philosopho in brutis, non secundum quod convenit cum voluntate, sed secundum quod opponitur violento; ut sic dicatur voluntarium esse in brutis vel pueris, quia sponte aliquid faciunt, non propter usum liberæ electionis."

Secundo.—"Potentia motiva brutorum secundum se considerata, non magis inclinatur ad unum oppositorum quam ad alterum; et sic dicitur quod possunt

moveri et non moveri. Sed iudicium quo applicatur potentia motiva ad alterum oppositorum, est determinatum; et sic non sunt liberi arbitrii."

Tertio.—"Quamvis in brutis sit quædam indifferentia actionum, tamen non potest proprie dici quod sit in eis libertas actionum, sive agendi vel non agendi: tum quia actiones, cum per corpus exercentur, cogi possunt vel prohiberi, non solum in brutis, sed in hominibus, unde nec ipse homo dicitur liber actionis suæ: tum etiam, quia quamvis sit indifferentia ad agere et non agere in bruto, considerata ipsa actione secundum se ipsam; tamen, considerato ordine ejus ad iudicium, a quo provenit quod est determinatum ad unum, etiam ad ipsas actiones obligatio quædam derivatur, ut non possit in eis inveniri ratio libertatis absolute. * Tamen, dato quod in eis esset libertas aliqua, et iudicium aliquod; non tamen sequeretur quod esset in eis libertas iudicii, cum iudicium eorum sit naturaliter determinatum ad unum."

Quarto.—"Incipere a versione, vel esse ex nihilo, non assignat Damascenus causam libertatis arbitrii, sed causam flexibilitatis liberi arbitrii in malum; causam autem liberi arbitrii assignat tam Damascenus, quam Gregorius et Augustinus, rationem."

Quinto.—"Quamvis potentia motiva in brutis non sit determinata ad unum; tamen iudicium eorum de agendis est determinatum ad unum, ut dictum est, in corp. art. et ad 3. arg."

Sexto.—"Cum bruta sint facta in obsequium hominis, secundum hoc de brutis disponitur quod hominibus expedit, propter quos facta sunt. Puniantur ergo bruta lege divina, non propter hoc quod ipsa peccent, sed propter hoc quod ex eorum pœna homines puniantur in eorum possessione, vel terreantur ex ipsa pœnæ acerbitate, vel etiam instruantur ex mysterii significatione."

Septimo.—"Tam homines quam bruta beneficiis inducuntur, et flagellis prohibentur, vel præceptis et prohibitionibus; sed diversimode: quia in potestate hominum est ut eisdem rebus similiter repræsentatis, sive sint præcepta et prohibitiones, sive sint beneficia et flagella, eligant vel fugiant iudicio rationis; sed in brutis est iudicium naturale determinatum ad hoc quod id quod uno modo proponitur vel occurrit, eodem modo accipiat vel fugiat. Contingit autem ex memoria præteritorum beneficiorum vel flagellorum, ut bruta aliquid apprehendant quasi amicum, et prosequendum vel sperandum; et aliquid quasi inimicum, et fugiendum vel timendum: et ideo post flagella, ex passione timoris, quæ inde eis insurgit, inducuntur ad obediendum nutui instructoris. Nec est necessarium hujusmodi a brutis fieri propter libertatem arbitrii, sed propter indifferentiam actionum."

Octavo.—"Secundum Augustinum (super Genesim ad litteram), præceptum divinum brutis factum, non ita factum esse credendum est, ut vox aliqua jussionis de nube facta sit eis, aliquibus verbis, quæ rationales animæ audientes, intelligere atque obedire solent: non enim hoc acceperunt ut possint, bestię vel aves. In suo tamen genere obtemperant Deo, non rationalis voluntatis arbitrio; sed, sicut movet ille omnia temporibus opportunis, non ipse temporaliter motus, moventur bruta temporaliter, ut jussa ejus efficiant."

* Vide hujus tractatus pag. 362, in secundo argumento, lin. 7. Irrepsit mendum "Horum igitur hæc sola judicant;" textus sic est legendus: "Horum igitur hæc sola libere judicant."

SYNOPSIS

TERTIÆ PARTIS

DE OPERATIONIBUS INTELLECTUS ET VOLUNTATIS

In hac tertia parte agendum nobis est de operationibus intellectus et voluntatis; hæ namque sunt operationes *specificæ* hominis. Et *primo* quidem de operationibus intellectus; *secundo*, de operationibus voluntatis. Proinde hæc pars bipartita erit.

PARS PRIOR

DE COGNITIONE INTELLECTUALI.

In consideratione actuum intellectus, hoc modo procedemus. *Primo* namque considerandum est, quomodo intelligit anima conjuncta corpori. *Secundo*, quomodo intelligit anima separata a corpore.—Prima autem consideratio erit tripartita. *Primo* namque considerabitur, 'quomodo anima intelligit corporalia,' quæ sunt infra ipsam. *Secundo*, 'quomodo anima intelligit seipsam et ea quæ in ipsa sunt.' *Tertio*, 'quomodo anima intelligit substantias immateriales,' quæ sunt supra ipsam. Circa cognitionem vero corporalium, tria considerata occurrunt. *Primo* quidem, 'per quid ea cognoscit.' *Secundo*, 'quomodo et quo ordine.' *Tertio*, 'quid in eis cognoscit.'

QUAESTIO I

PER QUID ANIMA COGNOSCIT CORPORALIA.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 84.)

QUÆRUNTUR OCTO:

- 1.—Utrum anima cognoscat corpora per intellectum.
- 2.— " intelligat ea per suam essentiam, vel per aliquas species:
- 3.— Et si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatæ;

- 4.—Vel effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis.
- 5.—An vero omnia quæ intelligit anima, videat in rationibus æternis.
- 6.—Utrum anima cognitionem intellectivam acquirat sensu.
- 7.— “ intellectus possit actu intelligere, per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.
- 8.— “ judicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

CONCLUSIO I.—‘Receptum est in recipiente per modum recipientis.’—

Anima igitur humana cognoscit corpora per intellectum, cognitione immateriali, universali, necessaria. p. 387

CONCLUSIO II.—‘Forma cogniti est immaterialiter in cognoscente.’—

Si ergo est aliquis intellectus, qui per essentiam suam omnia cognoscit, oportet quod ipsius essentia habeat in se immaterialiter omnia. Dei autem solius proprium est, ut sua essentia sit comprehensiva omnium, prout effectus præexistunt virtute in causa. Solus igitur Deus, per essentiam suam, omnia cognoscit, non autem anima humana nec etiam Angelus. p. 391

CONCLUSIO III.—‘Eo modo se habet aliquid ad formam, quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam.’—Cum igitur anima sit quandoque cognoscens in potentia tantum ad id quod postea actu cognoscit; impossibile est eam cognoscere corporalia per species naturaliter inditas; sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes. p. 395

CONCLUSIO IV.—‘Anima intellectiva unitur corpori, ut perfectionem suam, non quidem in essendo, sed in intelligendo acquirat.’—Species igitur intelligibiles, quibus anima intelligit, non effluunt a formis separatis, sive hæ formæ per se subsistentes, juxta Platonem, ponantur; sive, ut placuit Avicennæ, hæ statuuntur in quadam intelligentia agente separata, a qua anima nostra, per iteratam sui conversionem ad illam, eas identidem recipiat. p. 400

CONCLUSIO V.—‘Anima in statu præsentis vitæ, non potest videre omnia in rationibus æternis, sicut in objecto cognito; sed solum, tamquam in cognitionis principio; ‘ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ.’ p. 404

CONCLUSIO VI. — ‘Intellectus operationem habet sine communicatione corporis;’ ‘nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream.’ — Ad intellectualem igitur operationem causandam sola impressio sensibilibus corporum non sufficit, sed aliquid nobilius requiritur, intellectus scilicet agens, qui faciat phantasmata a sensibus accepta, intelligibilia in actu, per modum abstractionis ejusdam. Proinde cognitio intellectiva a sensibili oritur, non sicut a perfecta et totali causa, sed potius ut a materia causæ. p. 409

CONCLUSIO VII. — ‘Natura cujusque rei materialis (quæ est objectum proprium intellectus humani) nequit complete ac vere cognosci, nisi cognoscatur ut in particulari existens.’ — Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Ad hoc igitur ut intellectus objectum suum proprium intelligat, necessum est quod se convertat ad phantasmata, ut sic naturam universalem in particulari existentem speculetur. p. 416

CONCLUSIO VIII. — Quum omnia, quæ in præsentī statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad res sensibiles; necesse est perfectum intellectus judicium in nobis impediri per ligamentum sensus. p. 419

QUAESTIO II

DE ORDINE ET MODO INTELLIGENDI.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 85.)

Deinde considerandum est de ordine et modo intelligendi.

CIRCA HOC QUÆRUNTUR OCTO :

- 1.—Utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatibus.
- 2.— “ species intelligibiles, abstractæ a phantasmatibus, se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.
- 3.— “ intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale.
- 4.— “ “ “ possit multa simul intelligere.
- 5.— “ “ “ intelligat componendo et dividendo.
- 6.— “ “ “ possit errare.
- 7.— “ unus possit eandem rem melius intelligere quam alius.
- 8.— “ intellectus noster per prius intelligat indivisibile, quam divisibile.

CONCLUSIO I.—‘Objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivæ.’—Intellectus autem noster, utpote medius inter intellectum et sensum, non est actus alicujus organi corporalis, sed tamen est virtus quædam animæ, quæ est forma corporis. Et ideo proprium ejus est cognoscere formam, in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Hoc autem est abstrahere. Quocirca necessum est dicere intellectum humanum intelligere materialia per abstractionem a phantasmatibus, et per materialia sic considerata, ad immaterialium aliqualem cognitionem pervenire.

p. 423

CONCLUSIO II.—‘Sicut forma, secundum quam provenit actio transiens, est similitudo objecti actionis; ita forma, secundum quam provenit actio immanens, est similitudo objecti.’ Est autem proprium intellectus “ut supra seipsum reflectat, et secundum eandem reflexionem intelligat et suum intelligere, et speciem qua intelligit.”—Quamobrem, species intelligibilis est id quo intellectus intelligit, non item id quod intelligitur, nisi secundario; res vero, cujus species est similitudo, est id quod primo intelligitur.

p. 429

CONCLUSIO III.—Quamvis cognitio singularium sit prior quoad nos, quam cognitio universalium; tamen, sive secundum sensum, sive secundum intellectum, cognitio magis communis, utpote imperfectior, cognitionem minus communem, atque adeo determinatiorem, præcedat oportet.

p. 433

CONCLUSIO IV.—‘Idem subjectum nequit simul perfici pluribus formis unius generis et diversarum specierum.’—Unde nequit idem intellectus simul perfici diversis speciebus intelligibilibus ad intelligendum diversa in actu.

p. 438

CONCLUSIO V.—Quoniam intellectus humanus, utpote infimus in ordine intellectuum, de potentia exit in actum, non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem, sicut Divinus Intellectus et angelicus; sed primo apprehendit quidditatem rei materialis, et deinde intelligit proprietates, et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam; et secundum hoc, necessum habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere; quod est ratiocinari.

p. 441

CONCLUSIO VI.—‘Ad proprium objectum unaquæque potentia per se ordinatur:’ quæ autem sunt hujusmodi semper eodem modo se habent. Unde, “manente potentia, non deficit ejus judicium circa proprium objectum.”—Quocirca nunquam contingit intellectum falli in consideratione quidditatis rei eorumve quæ per eam cognoscuntur, nisi forte per accidens, quatenus sc: ipsi compositio, vel divisio, vel discursus admiscetur in quibus intellectus fallitur quandoque.

p. 445

CONCLUSIO VII.—‘Eamdem rem alium alio melius intelligere contingit, non quidem objective, sed subjective; nimirum, vel propter majorem perfectionem intellectus, vel propter meliorem dispositionem virium sensitivarum, quibus intellectus indiget ad sui operationem.

p. 450

CONCLUSIO VIII.—Triplex est indivisibile, sc: quod est indivisum actu, divisibile vero in potentia; quod est indivisibile secundum rationem tantum; quod est omnino indivisibile, quia nimirum, nec actu nec potentia dividitur.—Indivisibile actu, sive secundum continuitatem, sive secundum rationem, est prius notum quam opposita divisio: quia utrumque intellectus secundum se intelligit, sicut proprium objectum. Quod autem est omnino indivisibile, utpote habens quandam oppositionem ad rem compositam, per posterius cognoscitur, per privationem sc: divisibilis.

p. 453

QUAESTIO III

QUID INTELLECTUS NOSTER IN REBUS MATERIALIBUS COGNOSCAT.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 86.)

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat.

CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR:

- 1.—Utrum intellectus noster cognoscat singularia.
- 2.— “ “ “ “ infinita.
- 3.— “ “ “ “ contingentia.
- 4.— “ “ “ “ futura.

CONCLUSIO I.—‘Nequit intellectus humanus actu intelligere nisi abstrahendo a materia individuali,’ et ‘postquam abstraxerit, convertendo se ad phantasmata.’—Anima igitur, per intellectum, singulare quidem cognoscit; non autem primo et directe, sed indirecte et per quamdam reflexionem. p. 457

CONCLUSIO II.—‘Potentia proportionatur suo objecto.’—Sicut autem in rebus materialibus, ita pariter in intellectu, non invenitur infinitum nisi in potentia, in accipiendo se: unum post alterum. Nequit proinde intellectus noster infinita cognoscere actu vel habitu, sed in potentia tantum. p. 459

CONCLUSIO III.—‘Unumquodque contingens est, ex parte materiæ; necessitas autem rationem formæ consequitur.’—Quoniam igitur materia est individuationis principium; et ratio universalis accipitur secundum abstractionem a materia particulari: ideo, contingentia qua talia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu; rationes vero universales et necessariae contingentium cognoscuntur ab intellectu, atque de ipsis dantur scientiæ. p. 462

CONCLUSIO IV.—‘Ipsa futura, prout sub tempore cadunt, quum et ipsa singularia sunt, ab intellectu humano non nisi per reflexionem intelliguntur; rationes vero futurorum, utpote quæ universales esse queunt, ab intellectu percipi, deque ipsis scientiæ dari possunt.’—Ut autem de futurorum cognitione communiter loquamur, dicendum est: futura non cognosci in seipsis nisi a Deo; prout vero sunt in causis, a nobis quoque cognosci posse, vel per scientiam, vel per conjecturam, prout ipsorum causæ sunt vel necessariae, vel contingentes. p. 465

APPENDIX.

De Singularium cognitione.

(QQ. DD. *De Veritate*, q. 2. a. 6.—*De Mente*, a. 5.—*De Anima*, a. 20.)

- § I.—Utrum intellectus humanus singularia cognoscat. p. 469
 § II.— “ mens nostra possit materialia in singulari cognoscere. p. 470
 § III.—Quomodo mens Divina, angelica et humana singularia cognoscant. p. 471

QUAESTIO IV

QUOMODO ANIMA INTELLECTIVA SEIPSAM ET EA QUÆ SUNT IN
IPSA, COGNOSCAT.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 87.)

Hactenus de cognitione corporalium. — Considerandum nunc est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam et ea quæ sunt in seipsa.

CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR :

- 1.—Utrum anima intellectiva cognoscat seipsam per suam essentiam.
- 2.—Quomodo anima intellectiva cognoscat habitus in se existentes.
- 3.— “ intellectus cognoscat proprium actum.
- 4.— “ “ “ actum voluntatis.

CONCLUSIO I.—‘Unumquodque cognoscitur secundum quod est actu, et non secundum quod est in potentia.’ — Intellectus autem possibilis virtutem quidem habet, ut intelligat; non autem ut intelligatur, nisi ad actum reducatur per species intelligibiles quæ lumine intellectus agentis abstrahuntur a sensibilibus. Non igitur, per essentiam suam, sed per actum suum, intellectus noster seipsum, sive in particulari, sive in universali cognoscit.

p. 474

CONCLUSIO II.—Quum habitus non sit actus, sed medium inter potentiam et actum; ‘nihil autem cognoscatur nisi secundum quod est actu:’ idcirco habitus non per se ipsum, sed per actum suum cognoscatur oportet.

p. 480

CONCLUSIO III.—‘Unumquodque cognoscitur secundum quod est actu.’ Primum igitur, quod de intellectu intelligitur, est ipsum ejus intelligere. Quoniam vero intellectus humanus non est suum intelligere, nec suæ intellectionis objectum primum est ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum; idcirco, id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est essentia rei materialis; secundario autem cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus perfectio est ipsum intelligere.

p. 485

CONCLUSIO IV.—Actus voluntatis, utpote “inclinatio quædam formam intellectam consequens,” est in intelligente, tamquam in primo prin-

cipio, et in proprio subjecto. Nihil igitur prohibet, quominus ab ipso intellectu percipiatur.

p. 488

QUAESTIO V

QUOMODO ANIMA HUMANA COGNOSCAT EA QUÆ SUPRA
SE SUNT.

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 88.)

Deinde considerandum est, quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, scilicet immateriales substantias.

CIRCA HOC QUÆRUNTUR TRIA:

- 1.—Utrum anima humana secundum statum præsentis vitæ possit intelligere substantias immateriales, quas angelos dicimus, per seipsas:
- 2.— “ possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium.
- 3.— “ Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

CONCLUSIO I.—Quum experiamur nos hic nihil intelligere absque phantasmate; manifestum est, substantias immateriales, utpote quæ sub sensus et imaginationem non cadunt, primo et per se, secundum statum vitæ præsentis, a nobis intelligi non posse.—Opinio autem Averrois asserentis “posse hominem, in fine hujus vitæ, pervenire ad intelligendum substantias separatas, per continuationem vel unionem cujusdam intellectus agentis a nobis separati,” utpote fictitia et rationi formalis felicitatis repugnans, rejicienda est.

p. 492

CONCLUSIO II.—Substantiæ immateriales creatæ, in genere quidem logico cum substantiis materialibus conveniunt, non ita in genere naturali. — Quum igitur quidditas rei materialis, quam abstrahit intellectus noster a materia, sit alterius prorsus rationis a quidditate substantiarum immaterialium, nequimus per substantias materiales perfecte intelligere substantias immateriales.

p. 498

CONCLUSIO III.—Quum Deus cognoscatur a nobis per creaturas, non est primum quod a nobis cognoscitur.

p. 500

QUAESTIO VI

DE COGNITIONE ANIMÆ SEPARATÆ.

(Sum. Theol. 1. p. q. 89.)

Demum considerandum est de cognitione animæ separatæ a corpore.

CIRCA HOC QUÆRUNTUR OCTO:

- 1.—Utrum anima separata possit intelligere.
- 2.— “ “ “ intelligat substantias separatas.
- 3.— “ “ “ “ omnia naturalia.
- 4.— “ “ “ “ singularia.
- 5.— “ habitus scientiæ hic acquisitæ remaneant in anima separata.
- 6.— “ possit uti habitu scientiæ hic acquisitæ.
- 7.— “ distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ.
- 8.— “ animæ separatæ a corporibus, cognoscant ea quæ hic aguntur.

CONCLUSIO I. — ‘Modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius.’ Necesse est igitur animam separatam a corpore intelligere per conversionem ad ea, quæ sunt intelligibilia simpliciter. —Hic autem intelligendi modus, quamvis sit absolute in se nobilior, pro anima tamen intellectiva, in præsentis unionis statu, esset relative et ratione subjecti imperfectior. p. 503

CONCLUSIO II. — Anima separata seipsam per seipsam intelligit, alia vero incorporea per modum suæ substantiæ. Est autem hic modus infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum.—Quocirca anima separata, de aliis animabus separatis perfectam, de Angelis vero imperfectam cognitionem naturalem habet. p. 508

CONCLUSIO III.—‘Anima separata intelligit per species ex influentia divini luminis participatas, quarum ipsa fit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo.’—Quamobrem de naturalibus omnibus cognitionem quidem naturalem habet; non autem certam et propriam, sed communem et confusam. p. 510

CONCLUSIO IV.—Anima separata cognoscit quidem singularia, non tamen omnia, sed ea tantum ad quæ determinatur vel per cognitionem præcedentem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem. p. 512

CONCLUSIO V. — Habitus scientiæ hic acquisitæ, secundum quod in parte intellectiva subjectatur, remanet in anima separata: 'non' enim 'per se, vel per accidens corrumpi potest.' p. 514

CONCLUSIO VI. — Species intelligibiles manent in anima separata; hujus autem status non idem est ac antea. — Quocirca actus scientiæ hic acquisitæ manent in anima separata, sed non secundum eundem modum. p. 517

CONCLUSIO VII. — Anima separata intelligit singularia per influxum specierum ex divino lumine. Hoc autem lumen æqualiter se habet ad propinquum et distans. Quapropter distantia localis nullatenus impedit cognitionem animæ separatæ. p. 519

CONCLUSIO VIII. — Quum animæ mortuorum, secundum ordinationem divinam et suum essendi modum, segregatæ sint a consortio viventium; nesciunt secundum naturalem cognitionem, ea quæ hic aguntur: — quod si animæ beatorum ea cognoscunt, id contingit ex gratiæ dono. p. 621

PARS POSTERIOR

DE OPERATIONE VOLUNTATIS.

(*Sum. Theol.* 1-2. qq. 6. 8-17.)

In hac ultima tractatus parte agendum est de actibus voluntatis. Antequam de his in speciali loquamur, tres in antecessum quæstiones soluntur:

- 1.— *Utrum in actibus humanis inveniatur voluntarium.* p. 525
- 2.— " *voluntarium inveniatur in animalibus brutis.* p. 527
- 3.— " " *possit esse absque omni actu.* p. 528

His præstabilis, considerationem aggredimur de ipsis actibus voluntatis in speciali; et *primo*, de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut a voluntate elicti; *secundo*, de actibus imperatis a voluntate.—Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quæ sunt ad finem. *Primo* igitur considerandum est de actibus voluntatis, quibus movetur in finem; et deinde de actibus ejus, quibus movetur in ea quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse

tres, sc; *velle, frui et intendere*.— *Primo* ergo considerabimus de voluntate: *secundo*, de fruitione: *tertio*, de intentione.

Circa *primum* consideranda sunt tria: *primo* quidem, 'quorum voluntas sit':—*secundo*, 'a quo movetur':—*tertio*, 'quomodo moveatur.'

QUAESTIO I

DE VOLUNTATE, QUORUM SIT UT VOLITORUM.

(1-2. q. 8.)

QUÆRUNTUR TRIA:

- 1.—Utrum voluntas sit tantum boni.
- 2.— " " " " finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.
- 3.—Si est aliquo modo eorum quæ sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

CONCLUSIO I.—Voluntas, cum sit inclinatio consequens formam apprehensam per intellectum, non nisi in bonum, reale vel apparens, tendere potest. p. 531

CONCLUSIO II.—Voluntas, quatenus est potentia, finem et ea quæ sunt ad finem, tamquam bona respicit:—quatenus vero actum nominat, proprie tantum finis est. p. 533

CONCLUSIO III.—Non solum in finem, sed et in ea quæ sunt ad finem, voluntas eodem actu ferri potest; quamquam diversa ratione. p. 536

QUAESTIO II

DE MOTIVO VOLUNTATIS.

(1-2. q. 9.)

Deinde considerandum est de motivo voluntatis.

CIRCA HOC QUÆRUNTUR SEX:

- 1.—Utrum voluntas moveatur ab intellectu.
- 2.— " " " " appetitu sensitivo.
- 3.— " " moveat seipsam.
- 4.— " " moveatur ab aliquo exteriori principio.
- 5.— " " " a corpore celesti.
- 6.— " " " a solo Deo, sicut ab exteriori principio.

CONCLUSIO I. — Intellectus movet voluntatem, non quoad exercitium actus, sed quoad specificationem :—Voluntas vero movet intellectum, sicut cæteras potentias (exceptis vegetativis), quoad exercitium actus.
p. 539

CONCLUSIO II.—‘Id quod apprehenditur sub ratione convenientis, movet voluntatem per modum objecti.’—Quum igitur secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem, recte dicitur voluntas ex parte objecti ab appetitu sensitivo moveri.
p. 542

CONCLUSIO III. — Voluntas, finem et bonum volendo, seipsam movere potest ad volendum ea, quæ ad finem sunt.
p. 544

CONCLUSIO IV. — Non tantum ex appetitu boni et finis, ipsa voluntas movetur ; sed omnino necessarium est, ne processus in infinitum admittatur, voluntatem in primum suum motum prodire ex instinctu alicujus exterioris moventis.
p. 545

CONCLUSIO V.—Voluntas est potentia omnino immaterialis et incorporea ; nequit proinde, nisi indirecte tantum, moveri a corporibus cælestibus.
p. 548

CONCLUSIO VI. — Voluntas, utpote potentia rationalis animæ, a Deo immediate creatæ, et ad universale bonum ordinem habens, a solo Deo, tamquam ab exteriori principio, moveri potest.
p. 551

QUAESTIO III

DE MODO QUO VOLUNTAS MOVETUR.

(1-2. q. 10.)

Deinde considerandum est de modo, quo voluntas movetur.

CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR :

- 1.—Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.
- 2.— “ de necessitate moveatur a suo objecto.
- 3.— “ “ “ ab appetitu sensitivo.
- 4.— “ “ “ ab exteriori motivo, quod est Deus.

CONCLUSIO I.—Fertur ipsa hominis voluntas naturaliter in bonum, et finem ultimum, et universaliter in omnia illa quæ volenti conveniunt secundum suam naturam. — ‘Oportet’ enim ‘principium omnium motuum voluntariorum esse aliquid naturaliter volitum.’
p. 554

CONCLUSIO II.—Voluntas, quantum ad exercitium actus, a nullo objecto ex necessitate movetur:— quantum ad specificationem autem, ab illo solo objecto movetur necessario, quod ei proponitur tamquam universaliter perfectum et secundum quamlibet considerationem bonum. p. 557

CONCLUSIO III. — Voluntas, utpote spiritualis in homine potestas, non necessario et universaliter ab appetitu sensitivo movetur. p. 560

CONCLUSIO IV.—Quum voluntas sit activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter ad multa se habens, non necessario movetur a Deo, qui cuncta movet secundum eorundem conditionem. p. 562

QUAESTIO IV

DE FRUITIONE, QUÆ EST ACTUS VOLUNTATIS.

(1-2. q. 11.)

Considerandum est, quarto loco, de fruitione.

CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR:

- 1.—Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ.
- 2.— “ “ soli rationali creaturæ conveniat, vel etiam animalibus brutis.
- 3.— “ fruitio sit tantum ultimi finis.
- 4.— “ “ “ “ finis habiti.

CONCLUSIO I. — Fruitio, utpote ad delectationem et amorem spectans, appetitivæ potentiæ actus est. p. 565

CONCLUSIO II. — Frui non est actus potentiæ pervenientis ad finem, tamquam exequentis, sed potentiæ imperantis exequutionem. — Quocirca rationali quidem naturæ convenit fruitio, secundum rationem perfectam; brutis vero, secundum rationem imperfectam; cæteris autem cognitione carentibus nullo modo. p. 567

CONCLUSIO III.—Fruitio est tantum ultimi finis, qui non propter aliud quæritur sed propter seipsum, ut voluntas in eo quiescat et delectetur. p. 569

CONCLUSIO IV.— Perfecte fruimur fine ultimo realiter habito: imperfecte vero fruimur fine habito in intentione dumtaxat. p. 571

QUAESTIO V

DE INTENTIONE.

(1-2. q. 12.)

Deinde considerandum est de Intentione.

CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUINQUE:

1.—Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

2.— “ “ “ tantum ultimi finis.

3.— “ aliquis possit simul plura intendere.

4.— “ intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.

5.— “ intentio conveniat brutis animalibus.

CONCLUSIO I.—Intentio primo et principaliter pertinet ad id, quod movet ad finem: voluntatis autem est movere animæ vires ad finem.—Intentio igitur nominat actum voluntatis, præsupposita tamen ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem. p. 574

CONCLUSIO II.—Intentio importat motum in finem, non tamen in quietem:—quamvis igitur ipsa semper sit finis, non tamen semper est ultimi finis. p. 576

CONCLUSIO III.—Potest voluntatis intentio simul in multa ferri, ut finem ultimum et proximum;—et unum alteri præeligendo. p. 577

CONCLUSIO IV.—Unus et idem subjecto motus est voluntatis in finem tendens, et in id quod est ad finem. p. 580

CONCLUSIO V.—Quamvis proprie et principaliter brutis animalibus non conveniat intentio; convenit tamen aliqua ratione, quatenus, nimirum, instinctu naturali ad aliquid moventur. p. 582

QUAESTIO VI

DE ELECTIONE EORUM, QUÆ SUNT AD FINEM.

(1-2. q. 13.)

DE ELECTIONE QUÆRUNTUR SEX:

1.—Cujus potentiæ sit actus, utrum voluntatis, vel rationis.

2.—Utrum electio conveniat brutis animalibus.

3.— “ “ sit solum eorum, quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis.

4.—Utrum electio sit tantum eorum, quæ per nos aguntur.

5.— “ “ “ “ possibilium.

6.— “ homo ex necessitate eligat, vel libere.

CONCLUSIO I. — Quum ‘electio perficiatur in motu quodam animæ ad bonum, quod eligitur’; ipsa substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis. p. 584

CONCLUSIO.—Quum electio in his, quæ sunt penitus ad unum aliquod particulare determinata, locum non habeat; hujusmodi autem sint bruta animalia, ex appetitu sensitivo ad unum particulare determinata; manifestum est ipsis electionem (secundum quam plura eligi possunt) non convenire. p. 587

CONCLUSIO III.—‘Electio circa ea tantum versatur, quæ sunt ad finem’; quandoque autem est finis, non tamen ultimi, sed ejus qui ad ulteriorem finem ordinari potest. p. 589

CONCLUSIO IV.—Electio semper est ejus, quod est ad finem: quod autem est hujusmodi, aut est actio, aut res aliqua, ad cujus effectiorem vel usum actio aliqua intervenire debet: necessum est igitur electionem semper esse humanorum actuum. p. 591

CONCLUSIO V. — Electio, utpote respiciens semper actus humanos, non nisi possibilium esse potest. p. 592

CONCLUSIO VI.—Quum ‘electio consequatur judicium rationis de rebus agendis,’ et ‘non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem’; ipsa non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit. p. 595

QUAESTIO VII

DE CONSILIO, QUOD ELECTIONEM PRÆCEDIT.

(1-2. q. 14.)

Deinde considerandum est de Consilio.

CIRCA HOC QUÆRUNTUR SEX:

1.—Utrum consilium sit inquisitio.

2.— “ “ “ de fine vel solum de his quæ sunt ad finem.

3.— “ “ “ his solum, quæ a nobis aguntur.

4.— “ “ “ omnibus, quæ a nobis aguntur.

5.—Utrum consilium procedat ordine resolutorio.

6.— “ “ “ in infinitum.

CONCLUSIO I. — Consilium est ‘inquisitio rationis ante iudicium de eligendis.’ p. 598

CONCLUSIO II.—Consilium, utpote inquisitio rationis de rebus agendis, eorum est quæ sunt ad finem, non autem ipsius finis, nisi eum in ulteriorem finem ordinari contingat. p. 600

CONCLUSIO III.—Consilium, quum proprie collationem inter plures de particularibus contingentibus, quæ a nobis fiunt, vel fieri possunt, denotet; proprie est circa ea quæ a nobis aguntur. p. 602

CONCLUSIO IV.—De his, quæ secundum artem vel disciplinam determinata sunt, aut quæ parvi sunt momenti, consilium non datur; sed de his dumtaxat, quæ cum alicujus sint momenti, incerta sunt, seu in dubium vocantur. p. 604

CONCLUSIO V.—Quum a fine, qui prior est in intentione, posterior vero in exequutione, consilium incipiat; recte ipsum dicitur ordine resolutorio procedere. p. 606

CONCLUSIO VI. — Inquisitio consilii non procedit in infinitum, nisi in potentia; actu autem terminata est, tam ex parte principii, quam ex parte termini inquisitionis. p. 607

QUAESTIO VIII

DE CONSENSU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS RESPECTU EORUM,
QUÆ SUNT AD FINEM.

(1-2. q. 15.)

Deinde considerandum est de Consensu.

CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR.

1.—Utrum consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ virtutis.

2.— “ “ conveniat brutis animalibus.

3.— “ “ sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem.

4.— “ “ in actum pertineat tantum ad superiorem animæ partem.

CONCLUSIO I.—‘Consentire est simul sentire,’ atque ita quamdam conjunctionem importat ad id, cui consentitur; quocirca magis proprie actus dici debet potentiae appetitivæ (cujus est in aliud tendere), quam apprehensivæ. p. 610

CONCLUSIO II.—Quum nulla in brutis animalibus sit appetitivi motus applicatio ad quidpiam agendum (quippe in ipsorum potestate non est appetitivus motus); impossibile est illis consensum aliquem convenire. p. 612

CONCLUSIO III.—Consensus, 'utpote applicatio appetitivi motus ad id quod consilio determinatum est'; non nisi de his, quæ sunt ad finem, esse potest. p. 614

CONCLUSIO IV.—Consensus in actum est 'finalis sententia de agendis'; idcirco ad superiorem animæ partem pertinet, ad rationem sc: superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur. p. 616

QUAESTIO IX

DE USU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS IN COMPARATIONE EORUM QUÆ SUNT AD FINEM.

(1-2. q. 16.)

Considerandum est, octavo loco, de usu.

CIRCA HOC QUÆRUNTUR QUATUOR:

- 1.—Utrum uti sit actus voluntatis.
- 2.— " " conveniat brutis animalibus.
- 3.— " " sit tantum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam finis.
- 4.—De ordine usus ad electionem.

CONCLUSIO I.—Quoniam voluntatis est omnes animæ vires et habitus, vel organa, ad suos proprios actus applicare; illius primo et principaliter, ut primi moventis, usus est;—rationis autem, ut dirigentis;—cæterarum vero potentiarum, ut exequentium. p. 619

CONCLUSIO II.—Bruta animantia, utpote ratione carentia, atque ideo 'unum ad alterum referre' nescientia, nequeunt uti. p. 621

CONCLUSIO III.—Usus, cum 'applicationem alicujus ad aliud' denotat; non respicit nisi ea quæ sunt ad finem. p. 622

CONCLUSIO IV.—Usus electionem sequitur, si consideretur voluntas tamquam movens exequentivas potentias; illam vero præcedit, si voluntas ad rationem conferatur. p. 624

QUAESTIO X

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE.

(1-2. q. 17.)

Demum considerandum est de actibus imperatis a voluntate.

CIRCA HOC QUÆRUNTUR NOVENI:

- 1.—Utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.
- 2.— “ “ pertineat ad bruta animalia.
- 3.—De ordine imperii ad usum.
- 4.—Utrum imperium et actus imperatus sint unus actus, vel diversi.
- 5.— “ actus voluntatis imperetur.
- 6.— “ “ rationis “
- 7.— “ “ appetitus sensitivi imperetur.
- 8.— “ “ animæ vegetabilis “
- 9.— “ “ exteriorum membrorum “

CONCLUSIO I. — Imperare est actus rationis essentialiter, præsupposito tamen actu voluntatis, in cuius virtute ipsa ratio per imperium movetur, quoad exercitium actus. p. 628

CONCLUSIO II.—Quum imperare sit actus rationis, nequit brutis animalibus convenire. p. 630

CONCLUSIO III. — Prius est naturaliter imperium, quam usus imperii. p. 632

CONCLUSIO IV.—Imperium et actus imperatus sunt unus idemque actus humanus, sicut quoddam totum:—multi autem secundum partes. p. 634

CONCLUSIO V.—Quum ratio possit de voluntatis actu ordinare; eidem imperari a ratione necessarium est. p. 636

CONCLUSIO VI.—Actus rationis, quoad exercitium, semper imperari potest. — Quoad specificationem vero (quæ ex objecto procedit), illi quidem actus imperari nequeunt, quibus vel intellectus veritatem apprehendit, vel primis principiis assentit: quod si apprehensa non totaliter convincunt intellectum, assensus vel dissensus his præstandus in nostra manet potestate, et sub imperio cadit. p. 638

CONCLUSIO VII.—‘Omnis actus virtutis organicæ non modo ab animæ potentia, verum etiam a dispositione corporalis organi dependet.’

Qua igitur parte actus appetitus sensitivi sunt ab animæ potentia, rationis imperio subjiciuntur; at non totaliter, qua parte corporis dispositionem sequuntur. Quod si quandoque ex vivida sensuum apprehensione subito concitetur appetitus, tunc motus ipsius, præter rationis imperium fiunt. p. 640

CONCLUSIO VIII.—Actus animæ vegetativæ (utpote qui naturalem sequuntur appetitum), nullo pacto subduntur rationis imperio. p. 643

CONCLUSIO IX. — Membra illa, quibus opera sensitivæ partis exercentur, rationis imperio subduntur;—non item illa quæ naturalem viri-um motum suscipiunt. p. 644

APPENDIX.

De Volitione, Intentione et Electione.

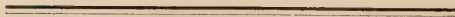
CONCLUSIO I.—Intentio est actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem. p. 647

CONCLUSIO II. — Intentio est ‘inclinatio voluntatis in finem, secundum quod ad finem terminantur ea quæ sunt ad finem.’—Unus igitur atque idem subjecto motus voluntatis est tendens in finem et in ea quæ sunt ad finem. p. 648

CONCLUSIO III. — Electio est actus voluntatis, non tamen absolute consideratæ, sed in ordine ad rationem. p. 649

CONCLUSIO IV.—Quantum ad aliquid voluntas ex necessitate movetur, ex parte objecti; non autem quantum ad omnia:—sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur. p. 650

CONCLUSIO V. — Cum ratio plene et perfecte sit in homine; liberum arbitrium plenarie invenitur in homine, at non in brutis animalibus. p. 653



INDEX GENERALIS

PARS PRIMA DE ANIMA HUMANA

QUAESTIO I.

DE NATURA ANIMAE HUMANAE SECUNDUM SE CONSIDERATAE
(*Sum. Theol.* 1. p. q. 75.)

	Pag.
ART. 1.—Utrum Anima sit corpus.....	3
“ 2. “ “ humana sit aliquid subsistens.....	6
“ 3. “ Animæ brutorum animalium sint subsistentes.....	9
“ 4. “ Anima sit homo.....	11
“ 5. “ “ “ composita ex materia et forma.....	13
“ 6. “ “ humana sit incorruptibilis.....	17
“ 7. “ “ et Angelus sint unius speciei.....	21

QUÆSTIO II.

DE UNIONE ANIMAE AD CORPUS
(*Sum. Theol.* 1. p. q. 76.)

ART. 1.—Utrum intellectivum principium uniatur corpori, ut forma.....	24
“ 2. “ “ “ multiplicetur secundum multiplicationem corporum.....	32
“ 3.—Utrum, præter animam intellectivam, sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes.....	38
“ 4.—Utrum in homine sit alia forma, præter animam intellectivam.....	43
“ 5. “ anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur.....	48
“ 6. “ “ “ uniatur corpori, mediantibus dispositionibus accidentalibus.....	52
“ 7.—Utrum anima uniatur corpori animalis, mediante aliquo corpore..	54
“ 8. “ “ sit tota in qualibet parte corporis.....	57

QUAESTIO III.

DE CAUSA EFFECTIVA HOMINIS

(Sum. Theol. 1. p. qq. 90. 91.)

ART. 1.—Utrum anima humana sit facta, vel sit de substantia Dei.....	62
“ 2. “ “ “ “ producta in esse per creationem.....	64
“ 3. “ “ “ “ facta mediantibus angelis.....	66
“ 4. “ “ “ “ “ ante corpus.....	68
“ 5* “ corpus primi hominis sit de limo terræ.....	71
“ 6* “ “ humanum sit immediate productum a Deo.....	74
“ 7* “ “ hominis habuerit convenientem dispositionem.....	77
“ 8* “ convenienter corporis humani productio in Scriptura descri- batur.....	81

QUAESTIO IV.

DE CAUSA EXEMPLARI HOMINIS

(Sum. Theol. 1. p. q. 93.)

ART. 1.—Utrum imago Dei sit in homine.....	84
“ 2. “ “ “ inveniatur in rationalibus creaturis.....	88
“ 3. “ angelus sit magis ad imaginem Dei, quam homo.....	91
“ 4. “ imago Dei inveniatur in quolibet homine.....	93
“ 5* “ in homine sit imago Dei, quantum ad Trinitatem Perso- narum.....	95
“ 6.—Utrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem.....	98
“ 7. “ “ “ inveniatur in anima secundum actus.....	103
“ 8* “ “ divinæ Trinitatis sit in anima solum per comparati- onem ad objectum, quod est Deus.....	106
“ 9.—Utrum similitudo ab imagine convenienter distinguatur.....	109

QUAESTIO V.

DE CAUSA FINALI HOMINIS

(III. Con. Gentiles, cc. 25–63.)

ART. 1.—Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiæ..	115
“ 2. “ felicitas in actu voluntatis consistit.....	121
“ 3. “ ultima hominis felicitas consistit in contemplatione Dei..	128
“ 4. “ non possumus in hac vita videre Deum per essentiam.....	130
“ 5. “ ultima hominis felicitas non est in hac vita.....	134

ART. 6.*—Quomodo Deus per essentiam videatur.....	141
“ 7.—Quod nulla substantia creata potest sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam	144
“ 8.—Quod intellectus creatus aliqua influentia luminis indiget, ad hoc quod Deum per essentiam videat	147
“ 9.—Quod intellectus creatus comprehendere non potest Divinam Es- sentiam	153
“ 10.—Quod nullus intellectus creatus, videndo Deum, omnia videt, quæ per Divinam Essentiam videri possunt.....	156
“ 11.—Quod omnis intellectus cujuscumque gradus particeps esse potest Divinæ visionis	159
“ 12.—Quod unus alio perfectius Deum videre potest.....	160
“ 13. “ videntes Divinam Substantiam omnia aliquo modo vident. .	162
“ 14. “ videntes Deum omnia simul vident in ipso.....	166
“ 15. “ per visionem Dei aliquis fit particeps vitæ æternæ.....	167
“ 16. “ videntes Deum, in perpetuum illum videbunt.....	169
“ 17. “ qualiter in illa ultima felicitate omne desiderium hominis completur.....	174

QUAESTIO VI.

DE PRODUCTIONE HOMINIS EX HOMINE

(*Sum. Theol.* 1. p. qq. 118. 119.)

ART. 1.—Utrum anima sensitiva traducatur cum semine.....	178
“ 2. “ “ intellectiva çausetur ex semine.....	183
“ 3. “ animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi. . .	187
“ 4. “ aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ na- turæ.....	190
“ 5.—Utrum semen sit de superfluo alimenti.....	198
SYNOPSIS PRIMÆ PARTIS.....	203

PARS SECUNDA DE POTENTIIS ANIMAE

QUAESTIO I.

DE POTENTIIS ANIMAE IN GENERALI

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 77.)

ART. 1.—Utrum ipsa essentia animæ sit ejus potentia.....	213
“ 2. “ sint plures animæ potentia.....	221
“ 3. “ potentia distinguantur per actus et objecta.....	224
“ 4. “ in potentiis animæ sit ordo.....	227
“ 5. “ omnes potentia animæ sint in anima, sicut in subjecto....	229
“ 6. “ potentia animæ fluant ab ejus essentia.....	231
“ 7. “ una potentia animæ oriatur ab alia.....	234
“ 8. “ omnes potentia animæ remaneant in anima a corpore se- parata.....	236

QUAESTIO II.

DE POTENTIIS ANIMAE IN SPECIALI

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 78.)

ART. 1.—Utrum quinque genera potentiarum animæ sint distinguenda....	241
“ 2. “ convenienter partes vegetativæ assignentur, sc: nutritivum, augmentativum, generativum.....	246
“ 3.—Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores....	248
“ 4. “ “ “ sensus interiores.....	255

QUAESTIO III.

DE POTENTIIS INTELLECTIVIS

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 79.)

ART. 1.—Utrum intellectus sit aliqua potentia animæ.....	262
“ 2. “ “ “ potentia passiva.....	266
“ 3. “ sit ponere intellectum agentem.....	269
“ 4. “ intellectus agens sit aliquid animæ.....	273
“ 5. “ “ “ “ unus in omnibus.....	279
“ 6. “ memoria sit in parte intellectiva animæ.....	283

ART. 7.—Utrum alia potentia sit memoria intellectiva et alia intellectus....	287
“ 8. “ ratio sit alia potentia ab intellectu.....	289
“ 9. “ ratio superior et inferior sint diversæ potentiaë.....	293
“ 10. “ intelligentia sit alia potentia ab intellectu.....	299
“ 11. “ intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiaë..	301
“ 12. “ synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta..	303
“ 13. “ conscientia sit quædam potentia.....	307

QUAESTIO IV.

DE APPETITU IN COMMUNI

(Sum. Theol. 1. p. q. 80.)

ART. 1.—Utrum appetitus sit aliqua specialis animæ potentia.....	315
“ 2. “ “ sensitivus et intellectivus sint diversæ potentiaë..	318

QUAESTIO V.

DE SENSUALITATE

(Sum. Theol. 1. p. q. 81.)

ART. 1.—Utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum, an etiam cognitiva..	322
“ 2. “ appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas.....	325
“ 3.—Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.....	329

QUAESTIO VI.

DE VOLUNTATE

(Sum. Theol. 1. p. q. 82.)

ART. 1.—Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.....	342
“ 2. “ “ ex necessitate omnia velit, quæcumque vult....	346
“ 3. “ “ sit altior potentia quam intellectus.....	349
“ 4. “ “ moveat intellectum.....	
“ 5. “ irascibilis et concupiscibilis distinguui debeant in appetitu superiori.....	358

QUAESTIO VII.

DE LIBERO ARBITRIO

(Sum. Theol. 1. p. q. 83.)

ART. 1.—Utrum homo sit liberi arbitrii.....	363
“ 2. “ liberum arbitrium sit potentia.....	368
“ 3. “ “ “ “ appetitiva.....	372
“ 4. “ “ “ “ alia a voluntate.....	374
SYNOPSIS SECUNDÆ PARTIS.....	379

PARS TERTIA

DE OPERATIONIBUS ANIMAE HUMANAE

PARS PRIOR

DE COGNITIONE INTELLECTUALI

QUAESTIO I.

PER QUID ANIMA COGNOSCIT CORPORALIA

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 84.)

ART. 1.—	Utrum anima cognoscat corpora per intellectum.....	385
“ 2.	“ “ intelligat ea per suam essentiam, vel per aliquas species :	390
“ 3.—	et si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatae ;.....	294
“ 4.—	vel effluent in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis.	399
“ 5.—	An vero omnia quæ intelligit anima, videat in rationibus æternis..	403
“ 6.—	Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus.....	408
“ 7.	“ intellectus possit actu intelligere, per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.....	415
“ 8.	“ iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensi- tivarum virtutum.....	418

QUAESTIO II.

DE ORDINE ET MODO INTELLIGENDI

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 85.)

ART. 1.—	Utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantas- matibus	421
“ 2.	“ species intelligibiles, abstractæ a phantasmatibus, se ha- beant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.....	429
“ 3.	“ intellectus noster naturaliter intelligat prius magis uni- versale.....	433
“ 4.	“ “ “ possit multa simul intelligere.....	438
“ 5.	“ “ “ intelligat componendo et dividendo.....	440
“ 6.	“ “ “ possit errare.....	445
“ 7.	“ unus possit eandem rem melius intelligere quam alius....	450
“ 8.	“ intellectus noster per prius intelligat indivisibile, quam di- visible.....	452

QUAESTIO III.

QUID INTELLECTUS NOSTER IN REBUS MATERIALIBUS COGNOSCAT

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 86.)

ART. 1.—Utrum intellectus noster cognoscat singularia.....	456
“ 2. “ “ “ infinita.....	458
“ 3. “ “ “ contingentia.....	461
“ 4. “ “ “ futura.....	465

QUAESTIO IV.

QUOMODO ANIMA INTELLECTIVA SEIPSAM ET EA QUAE SUNT IN IPSA, COGNOSCAT

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 87.)

ART. 1.—Utrum anima intellectiva cognoscat seipsam per suam essentiam..	473
“ 2.—Quomodo anima intellectiva cognoscat habitus in se existentes...	480
“ 3. “ intellectus cognoscat proprium actum.....	484
“ 4. “ “ actum voluntatis.....	487

QUAESTIO V.

QUOMODO ANIMA HUMANA COGNOSCAT EA QUAE SUPRA SE SUNT

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 88.)

ART. 1.—Utrum anima humana secundum statum præsentis vitæ possit intelligere substantias immateriales, quas angelos dicimus, per seipsas.....	490
“ 2.—Utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem re- rum materialium.....	497
“ 3.—Utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.....	500

QUAESTIO VI.

DE COGNITIONE ANIMAE SEPARATAE

(*Sum. Theol.* 1. p. q. 89.)

ART. 1.—Utrum anima separata possit intelligere.....	502
“ 2. “ “ “ intelligat substantias separatas.	507
“ 3. “ “ “ “ omnia naturalia...	509
“ 4. “ “ “ “ singularia.....	511

ART. 5.—Utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneant in anima separata.	513
“ 6. “ anima separata possit uti habitu scientiæ hic acquisitæ...	517
“ 7. “ distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ...	519
“ 8. “ animæ separatæ a corporibus, cognoscant ea quæ hic aguntur.....	521

PARS POSTERIOR

DE OPERATIONE VOLUNTATIS

QUAESTIO I.

DE OBJECTO VOLUNTATIS

(1-2. q. 8.)

ART. 1.—Utrum voluntas sit tantum boni.....	530
“ 2. “ “ “ “ finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem	532
“ 3.—Si est aliquo modo eorum quæ sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem, et in ea quæ sunt ad finem.....	535

QUAESTIO II.

DE MOTIVO VOLUNTATIS

(1-2. q. 9.)

ART. 1.—Utrum voluntas moveatur ab intellectu.....	538
“ 2. “ “ “ “ appetitu sensitivo.....	541
“ 3. “ “ moveat seipsam.....	543
“ 4. “ “ moveatur ab aliquo exteriori principio.....	545
“ 5. “ “ “ a corpore celesti.....	547
“ 6. “ “ “ a solo Deo, sicut ab exteriori principio.	550

QUAESTIO III.

DE MODO QUO VOLUNTAS MOVETUR

(1-2. q. 10.)

ART. 1.—Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.....	553
“ 2. “ “ de necessitate moveatur a suo objecto.....	556
“ 3. “ “ “ “ ab appetitu sensitivo..	559
“ 4. “ “ “ “ ab exteriori motivo, quod est Deus.....	561

QUAESTIO IV.

DE FRUITIONE, QUAE EST ACTUS VOLUNTATIS

(1-2. q. 11.)

ART. 1.—Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ.....	564
“ 2. “ “ soli rationali creaturæ conveniat, vel etiam animalibus brutis.....	566
“ 3.—Utrum fructio sit tantum ultimi finis.....	568
“ 4. “ “ “ “ finis habitus	571

QUAESTIO V.

DE INTENTIONE

(1-2. q. 12.)

ART. 1.—Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.....	573
“ 2. “ “ “ tantum ultimi finis.....	575
“ 3. “ aliquis possit simul plura intendere.....	577
“ 4. “ intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.....	579
“ 5. “ intentio conveniat brutis animalibus.....	581

QUAESTIO VI.

DE ELECTIONE EORUM, QUAE SUNT AD FINEM

(1-2. q. 13.)

ART. 1.—Cujus potentiæ sit actus, utrum voluntatis, vel rationis.....	583
“ 2.—Utrum electio conveniat brutis animalibus.....	586
“ 3. “ “ sit solum eorum, quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis.....	588
“ 4.—Utrum electio sit tantum eorum, quæ per nos aguntur.....	590
“ 5. “ “ “ “ possibilium.....	592
“ 6. “ homo ex necessitate eligat, vel libere.....	594

QUAESTIO VII.

DE CONSILIO, QUOD ELECTIONEM PRAECEDIT

(1-2. q. 14.)

ART. 1.—Utrum consilium sit inquisitio.....	597
“ 2. “ “ “ de fine vel solum de his quæ sunt ad finem...	599
“ 3. “ “ “ “ his solum, quæ a nobis aguntur.....	601

ART. 4.—Utrum consilium sit de omnibus, quæ a nobis aguntur.....	603
“ 5. “ “ procedat ordine resolutorio.....	605
“ 6. “ “ in infinitum.....	607

QUAESTIO VIII.

DE CONSENSU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS RESPECTU EORUM, QUAE SUNT AD FINEM

(1-2. q. 15.)

ART. 1.—Utrum consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ virtutis....	609
“ 2. “ “ conveniat brutis animalibus.....	611
“ 3. “ “ sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem.....	613
“ 4. “ “ in actum pertineat tantum ad superiorem ani- mæ partem.....	615

QUAESTIO IX.

DE USU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS IN COMPARATIONE EORUM QUAE SUNT AD FINEM

(1-2. q. 16.)

ART. 1.—Utrum uti sit actus voluntatis.....	618
“ 2. “ “ conveniat brutis animalibus.....	620
“ 3. “ “ sit tantum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam finis..	622
“ 4.—De ordine usus ad electionem	624

QUAESTIO X.

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE

(1-2. q. 17.)

ART. 1.—Utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.....	627
“ 2. “ “ pertineat ad bruta animalia.....	630
“ 3.—De ordine imperii ad usum.....	631
“ 4.—Utrum imperium et actus imperatus sint unus actus, vel diversi..	633
“ 5. “ actus voluntatis imperetur.....	635
“ 6. “ “ rationis “	637
“ 7. “ “ appetitus sensitivi imperetur.....	639
“ 8. “ “ animæ vegetabilis “	642
“ 9. “ “ exteriorum membrorum “	644
SYNOPSIS TERTIÆ PARTIS	656

INDEX SPECIALIS

LOCORUM

Quae in Adnotationibus et Appendicibus Tractatus exhibentur.

I.—LOCA DESUMPTA EX SUMMA THEOLOGICA

	Pag.
1.—Utrum Deus sit causa finalis mundi.—1. p. q. 44. a. 4.....	113
2. “ creatura corporalis sit facta propter divinam bonita- tem.—1. p. q. 65. a. 2.....	113
3.—Utrum intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit.—1. p. q. 12. a. 4.....	145
4. “ videntes Deum per essentiam, omnia in Deo videant. — 1. p. q. 12. a. 8.....	165
5.—Utrum beatitudo habita amitti possit.—1-2. q. 5. a. 4.....	173
6. “ veritas sit tantum in intellectu.—1. p. q. 16. a. 1.....	442
7. “ “ “ “ in intellectu componente et dividente. —1. p. q. 16. a. 2.....	443
8.—Utrum falsitas sit in rebus.—1. p. q. 17. a. 1.....	447
9. “ “ “ in sensu.—1. p. q. 17. a. 2.	448
10. “ “ “ in intellectu.—1. p. q. 17. a. 3.....	449
11.—Utrum in Deo sit scientia [ubi statuitur differentia inter co- gnoscentia et non cognoscentia.]—1. p. q. 14. a. 1.....	393

II.—EX II. ET III. LIBRO CONTRA GENTILES

1.—Tota Quæstio V. sc: <i>De Causa Finali</i> , ex 3. con. <i>Gent.</i>	113-177
2.—Quod non est impossibile intellectum agentem et possibilem in una substantia animæ convenire.—II. 77.....	270
3.—Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animæ.—II. 76.....	276
4.—Quod omnis substantia intellectualis sit volens.—II. 47.....	339
5. “ substantiæ intellectuales sint liberi arbitrii.—II. 48.....	362
6.*—Quomodo Divinæ Providentiæ dispositio habeat rationem. — III. 97.....	506

III.—EX COMM. IN MAG. SENTENTIARUM

- 1.—Quid sit comprehensio.—IV. *Dist.* 49. q. 2. a. 3..... 153
 N. B —Alia loca citantur in fine articulorum.

IV.—EX COMMENT. IN LIBROS ARISTOTELIS

- 1.—Quomodo potentiæ distinguantur per actus et objecta.—in II.
De Anima, lect. 6..... 224
 2.—Quid naturalis immutatio sit et quomodo a spiritali differat.—
 in II. *De Anima*, lect. 24..... 250
 3.—Differentia et præstantia unius sensus præ alio.—in II. *De Ani-*
ma, lect. 14..... 251
 4.—Explicatur textus Aristotelis: "perspicuum est, ut si quis sensus
 defecerit, necesse est etiam scientiam aliquam defecisse,
 quam impossibile est consequi."—in I. *Post. Analyt.* lect 30. 397

V.—EX QUAESTIONIBUS DISPUTATIS

- 1.—Utrum potentiæ animæ sint idem quod animæ essentia. — *De*
Spir. Creaturis, a. 11..... 216
 2.—Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum.—l. c., a. 10. 280
 3.—Mens S. Augustini circa modum quo mens nostra res materiales
 cognoscit —loc. c., a. 10. ad 8..... 405
 4.—Utrum potentiæ distinguantur per objecta.—*De Anima*, a. 13... 259
 4.*—Anima et quodvis subjectum nequit intelligi *esse* sine sua pro-
 prietate.—loc. cit., a. 12. ad 7..... 217
 5.—Utrum potentiæ sensitivæ remaneant in anima separata. —
 loc. cit., a. 19..... 238
 6.—Quomodo mens Divina, angelica et humana singularia co-
 gnoscant.—loc. c., a. 20..... 471
 7.—Utrum intellectus humanus singularia cognoscat. — *De Veri-*
tate, II. 6..... 468
 8.—Utrum intellectus et ratio sint diversæ potentiæ.—loc. c., XV. 1. 291
 9. " ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ.—loc.
 cit., XV. 2..... 296
 10.—Utrum synderesis sit potentia, vel habitus.—loc. cit., XVI. 1. ... 305

- 11.—Utrum conscientia sit potentia, vel actus, vel habitus.—l. c., XVII. 1. 309
12. “ Bonum aliquid supra ens addat.—loc. cit., XXI. 1. 311
13. “ “ omnia appetant.—loc. cit., XXII. 1. 313
14. “ omnia naturaliter Deum appetant.—loc. cit., XXII. 2. . . 315
15. “ appetitus sit specialis animæ potentia.—loc. cit., XXII. 3. 317
16. “ sensualitas sit vis cognitiva, vel appetitiva tantum.—
loc. cit., XXV. 1. 323
- 17.—Utrum sensualitas sit una potentia simplex, vel dividatur in
plures potentias.—loc. cit., XXV. 2. 327
- 18.—Utrum sensualitas obediat rationi.—loc. cit., XXV. 4. 331
19. “ irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu in-
feriori, an etiam in superiori.—loc. cit., XXV. 3. 360
- 20.—Utrum passio sit tantum in appetitu sensitivo.—*De Veritate*,
XXVI. 3. 334
- 21.—Penes quod contrarietas et diversitas inter animæ passionem in-
veniatur.—loc. cit., XXVI. 4. 335
- 22.—Utrum spes, timor, gaudium, tristitia sint principales animæ
passiones.—loc. cit., XXVI. 5. 337
- 23.—Utrum voluntas in rationalibus sit alia potentia præter appetitum
sensitivæ partis.—loc. cit., XXV. 4. 340
- 24.—Utrum voluntas et intellectus sint eadem potentia.—l. c., XXII. 10. 341
25. “ “ de necessitate aliquid appetat.—l. cit., XXII. 5. . 344
26. “ “ “ velit quidquid vult.—l. c., XXII. 6. . 347
27. “ “ sit altior potentia quam intellectus.—l. c., XXII. 11 351
28. “ “ movet intellectum et alias vires animæ.—loc. cit.,
XXII. 12. 353
29. “ intentio sit actus voluntatis.—loc. cit., XXII. 13. 647
30. “ eodem motu voluntatis velit finem et ea quæ sunt ad
finem.—loc. cit., XXII. 14. 648
- 31.—Utrum electio sit actus voluntatis.—loc. cit., XXII. 15. 649
32. “ homo sit liberi arbitrii.—loc. cit., XXIV. 1. 365
33. “ liberum arbitrium sit in brutis.—loc. cit., XXIV. 2. . . . 653
34. “ “ sit potentia, vel non.—l. c., XXIV. 4. 370
35. “ “ sit una potentia, vel plures.—loc. cit.,
XXIV. 5. 373

- 36.—Utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel potentia alia a voluntate.—loc. cit., XXIV. 6..... 376
- 37.—Utrum homo habeat liberam electionem actuum, aut ex necessitate eligat.—*De Malo*, art. unico..... 650
- 38.—Utrum mens cognoscat res materiales.—*De Mente*, 4..... 388
39. “ mens humana accipiat cognitionem a sensibus.—*De Mente*, 6..... 411
- 40.—Utrum mens humana possit materialia cognoscere in singulari.—*De Mente*, 5..... 470
- 41.—Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat vel per aliquam speciem.—*De Mente*, 8..... 476
- 42.—Utrum anima cognoscat habitus in ipsa existentes per essentiam suam, vel per aliquam similitudinem.—*De Mente*, 9..... 481

VI.—EX QUAESTIONIBUS QUODLIBETALIBUS

- 43.—Utrum anima accipiat species a rebus, quæ sunt extra eam.—*Quodl.* VIII. 3..... 424
- 44.—Utrum intellectus humanus cognoscat singularia.—*Quodl.* XII. 11. 457
45. “ anima sit sua potentia.—*Quodl.* X. 5. 218

VII.—EX OPUSCULO DE PRINCIPIO INDIVIDUATIONIS

- 46.—Quo sensu, materia signata dicatur principium individuationis... 463

Sch 32

7828

SCHIFFINI, B. A.

AUTHOR

Tractatus de Homine

TITLE

[illegible]

7848

